
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00014653 0

ADRIANO TILGHER

Arte, conoscenza e realtà



TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
MILANO-ROMA
1911



ARTE, CONOSCENZA E REALTÀ

Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.

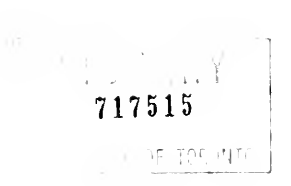
SCHILLER

ADRIANO TILGHER

Arte, conoscenza e realtà



TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
MILANO-ROMA
1911



NAPOLI - TIPOGR. G. MORANO

A

LIVIA DE PAOLIS

PREFAZIONE

Scrivendo questo piccolo libro, non ho inteso già di schizzare un sistema filosofico in compendio, ma solo di porgere il risultato dei miei studii e delle mie meditazioni intorno alla natura e all'essenza dell'Arte. Pertanto, sebbene dei cinque capitoli, di cui consta questo volumetto, l'Arte non ne occupi che due, ed anzi solo i due ultimi, pure essa è il vero e proprio argomento del mio lavoro, ed ai capitoli che la sottopongono ad analisi gli altri servono soltanto di preambolo e d'introduzione. Ciò serva a prevenire le obbiezioni di chi, credendo aver io voluto porgere i lineamenti d'un intero sistema filosofico, si meravigliasse di non trovarvi neppure accennate questioni importantissime, che io non ho toccato, appunto perchè prive d'intima attinenza col problema dell'Arte.

Con questo scritto, ho inteso proseguire l'indirizzo estetico inaugurato in Italia da Benedetto Croce e riallacciare, più strettamente che egli non abbia fatto, la sua filosofia dell'Arte al concetto hegeliano della Dialettica. Risultamento finale del mio studio è una concezione dell'Arte, ravvisata come lato negativo della Dialettica spirituale e funzione cosmica

vitalissima. Mi corre l'obbligo d'avvertire che, benchè solo poche volte sieno state citate esplicitamente, pure ogni pagina, e, quasi direi, ogni rigo ed ogni parola, del mio lavoro si riferisce alle opere dell'Hegel, del Bergson e del Croce, e però, per la retta comprensione di quello, si desidera con queste sufficiente familiarità.

Adriano Tilgher

Torino, gennaio 1911.

I.

Il Non-Essere e la Conoscenza.

Sol che ci si rifletta sopra per un istante, con tutta l'attenzione che l'importanza dell'argomento richiede, risulta affatto chiaro ed evidente che la parola *conoscenza* implica di tutta necessità nel significato suo l'idea di un riferimento, di un rimando, di un richiamo ad un altro termine, da essa distinto e pur con essa inseparabilmente congiunto, che è l'oggetto della conoscenza. La conoscenza, quando veramente è tale, e non mero accozzo di parole e di suoni, privi di qualsiasi significato, è conoscenza di una materia, di un oggetto, di un termine sottoposto ai raggi della luce conoscitiva e da essi tutto quanto investito e penetrato. Nè, com'è chiaro, quel termine, quell'oggetto, quella materia sarebbero conosciuti e fornirebbero, per così dire, il combustibile al fuoco della conoscenza se non fossero alcunchè di reale, di effettuale, di positivo, se, in una parola, non fossero dotati di esistenzialità, assumendo, ben inteso, questo vocabolo nel suo significato più ampio e, nello stesso tempo, più rigoroso. La conoscenza di qualcosa, se è vera conoscenza, ossia conoscenza *tout court* (e che altro è mai la falsa conoscenza, se non assenza di

conoscenza ?), è sempre conoscenza di una realtà, di un'esistenzialità, ed anche quando è sè stessa che essa rende oggetto di sè medesima e sua propria materia, ciò che conosce ed investe della sua luce è alcunchè di sommamente effettuale ed esistente.

Ora, a questa affermazione sembra che l'esperienza opponga una continua smentita con le frasi che ad ogni momento ci escono di bocca: « In questa camera non v'è nulla », « in questo libro non trovo nulla », « nel corso di questo periodo storico non v'è niente che m'interessi »: frasi nelle quali la parola *nulla*, *niente* è il soggetto del giudizio, e cioè della conoscenza, il che sembrerebbe dimostrare che si può conoscere non solo la realtà, ma anche l'irrealtà, non solo l'esistente, ma anche l'inesistente, non solo il pieno, ma anche il vuoto. Ora, chi ben guardi troverà che ciò non è altro che un'illusione, derivante dal fissare l'attenzione non sulla significazione vera del giudizio, ma sulle parole di cui questo è composto, dopo di averle arbitrariamente private del loro significato. Che il nulla sia non intuibile, non pensabile, non raccontabile, ed in generale irrappresentabile, si può provare e per mezzo dell'analisi psicologica e, meglio ancora, per mezzo della deduzione filosofica. Noi tenteremo entrambe le vie, poichè, data l'importanza estrema dell'argomento, non sarà male l'abbondare in proposito.

Ed invero l'analisi psicologica, condotta con rigore, ci svela che il nulla non può nè pensarsi nè immaginarsi. Il nulla non può immaginarsi, perchè l'immaginazione di esso equivarrebbe all'abolizione ed all'annientamento di tutte le intuizioni, sì esterne che interne (siamo in sede di Psicologia, ed in sede

di Psicologia questa distinzione di esterno ed interno, filosoficamente inesistente, è fondamentale ed essenziale), e questo completo annichilamento è del tutto irrappresentabile. Infatti noi possiamo bensì sopprimere in noi tutte le rappresentazioni del mondo esterno e chiudere il nostro occhio ai colori, il nostro orecchio ai suoni, il nostro gusto ai sapori, che ci vengono dal di fuori, ma solo a patto di rifugiarci nell' intimità profonda del nostro spirito, e cioè di lasciare una forma di esistenza per un' altra. Possiamo bensì, con un ulteriore sforzo, abolire anche il mondo interno ed immaginarlo scomparso e svanito nel nulla, ma l' attività stessa dell' abolizione diventerà l' oggetto di uno spirito conoscente, unico superstite dell' immenso naufragio di tutte le cose. Così pure, per rappresentarci il nulla come costituito dall' assenza di ogni rappresentazione ed intuizione, sì esterna che interna, abbiamo un bel raffigurarci il corpo come giacente nel sonno della morte o immerso in un sonno senza sogni: il nostro corpo inanimato o dormiente, con il buio che tutto lo fascia e l' avviluppa, diventerà l' oggetto di un' ultima ed ineliminabile conoscenza: quella di un soggetto che lo guarderà dal di fuori.

Così, nelle calme ore del tramonto o nelle notti tepide, illuminate dai raggi dell' imminente luna, gli asceti indiani, i veggenti, i *rishi* lasciavano il villaggio, dove si spegnevano gli ultimi fuochi nelle case silenziose e nell' aria tranquilla si snodavano le ultime spire grigiastre del fumo dei sacrificii, e si recavano nella vicina foresta, a tentarvi le ragioni dell' essere ed a rintracciarvi i principii ultimi delle cose, ed ivi, abbandonatisi alla più intensa medita-

zione, percorrendo successivi gradi, rientravano in sè medesimi e scendevano nelle più ascose profondità del loro spirito. Ma pur astraendosi successivamente dalle forme del mondo esterno, colori suoni odori sapori contatti, e dai fantasmi dell'immaginazione e dai ricordi della memoria e dai concetti della ragione, e pur abbandonando per via ogni fremito di desiderio e di volontà, ed anche i più intimi sentimenti e le più fuggevoli emozioni, pure, per quanto scendessero ed avanzassero nella gran notte addensantesi della coscienza, si trovavan sempre dinanzi ad un ineliminabile residuo, alla conoscenza, ch'è conoscenza di realtà e quindi anch'essa, in pari tempo, realtà, al veggente di ogni vedere, all'ascoltante di ogni udire, al conoscente di ogni conoscere, la cui luce brillava sola, ma indistruggibile, nell'oscurità profonda e nell'alto silenzio dello spirito contratto nella meditazione. E questa luce non oscurabile, ch'è la conoscenza, appariva ad essi come fondo del loro stesso essere e, in pari tempo, dell'universo, come il veggente, all'occhio del quale si svelano i misteri del cielo e della terra e le cose non si ricoprono più di veli nè di ombre. « L'*Atman* è l'anima mia nell'intimo del cuore, più piccola di un granello di orzo, più piccola di un seme di senapa, più piccola d'un chicco di miglio; ed esso è anche l'anima mia nell'intimo del cuore, più grande della terra, più grande dell'atmosfera, più grande dei cieli e di tutti questi mondi » (*Chândogya-Upanishad*, 3, 14).

L'immaginazione, quindi, può a volta a volta raffigurarsi un niente d'intuizione esterna o un niente d'intuizione interna, ma non un niente d'intuizione sì esterna che interna, sia perchè l'assenza di una

specie d' intuizione non consiste, in fondo, che nella presenza esclusiva dell' altra, sia perchè non si saprebbe intuire un niente senza sapere che lo s' intuisce, e cioè che si conosce, e quindi si agisce, e però si esiste ancora. Il nulla completo non è, dunque, intuibile.

Ma esso è pur anche affatto impensabile, e qualsiasi proposizione tenti di definirlo, per esempio come lo scopo ultimo dell' operazione, con la quale si vadano progressivamente abolendo le cose, prima una, poi un' altra, poi un' altra ancora, e così via, ci si svela come mero accozzo di parole senza significato effettivo e reale. L' oggetto che col pensiero si sopprime o è un oggetto esterno o è un oggetto interno: o uno stato d' animo o una cosa del mondo esteriore (siamo in sede di Psicologia, e gioverà ricordarlo). Se è uno stato d' animo, basterà gettare uno sguardo su sè stessi per accorgersi che la vita spirituale di ciascuno di noi è una corrente continua e fluente, composta di stati psichici, tra i quali non c' è il più piccolo intervallo vuoto: intuizioni e percezioni e giudizii e pensamenti e desiderii ed emozioni e volizioni e pentimenti e di nuovo intuizioni e percezioni e così via si succedono con fulminea rapidità e s'intrecciano e s' allacciano fra di loro, e tutt' insieme intessono la gran trama della nostra vita interiore. Come supporre un vuoto in questa massa colorata, fluente e cangiante? dove trovare una lacerazione nel suo tessuto? Pensiamo abolito uno stato d' animo, un' emozione per esempio: l' atto stesso dell'abolizione riempie il vuoto ch'esso ha fatto e ristabilisce la continuità. Pensiamo immersa nel nulla, sospesa, annientata tutta questa variopinta succes-

sione di stati psichici: il pensiero di tal sospensione rimarrà, esso, e formerà da solo la corrente psichica, diminuita ed attenuata, ma non annientata.

Egualmente impensabile è anche la soppressione di un oggetto del mondo esterno. Qui v'è una cosa, chiudiamo gli occhi per un momento, ed ecco, a un tratto, riaprendoli, ci accorgiamo che non v'è più nulla. Più nulla, certo, di quell'oggetto, ma al suo posto n'è apparso un altro, o almeno v'è lo spazio, che esso occupava un tempo, spazio, che alla percezione pura, non falsificata dall'intelletto astratto, si presenta come qualcosa di colorato e tangibile, segnato da un orlo vago e indeciso, col quale si prolunga e s'insinua nello spazio vicino, come qualcosa che supera tutte le figure geometriche, che si potrebbero disegnare in esso, e che pure le porta tutte potenzialmente in se, come il luogo dove, pure non isvolgendosene attualmente nessuna, sono virtualmente presenti tutte le direzioni possibili del movimento, « estensione viva e organica, non meccanica e aggregata, il cui carattere non è di avere tre dimensioni, una, due, tre, ma di essere spazialità, in cui nell'una sono tutte le altre dimensioni, e, quindi, non vi sono dimensioni distinguibili ed enumerabili » (1): e questo spazio è bene una realtà, un'esistenzialità, e non un nulla.

La Psicologia, dunque, ci rivela che l'uomo non conosce, nè può conoscere, altro che esistenza, realtà, positività, e che il nulla, come contrario di tutto ciò,

(1) Cfr. Benedetto Croce, *Logica come scienza del concetto puro*[2], Bari, Laterza, 1909, p. 251

non è nè pensabile, nè immaginabile. Coloro che prima dell' Essere han postulato un Non-Essere, un Nulla, donde, per l'atto di volontà di un Creatore o per altra via, procedessero le cose, han dovuto, come è chiaro, concepire questo Non-Essere come esistente: chè, se concepire l'esistenza del Non-essere è assurdo per chi badi alle cose e non alle parole, attribuire al Non-Essere un' esistenza, che sia in pari tempo non-esistenza, è addirittura insensato, anche per chi si fermi alle parole soltanto. Ma se al di sopra dell' Essere v' è il meno complesso Non-Essere, oltre l'esistente Non-Essere che cosa c' è? Certo qualcosa dev' esserci, perchè ogni esistenza deriva da alcunchè di più attenuato ed etereo di essa, e, poichè il Non-Essere esiste, anch' esso deve procedere da qualcosa di più semplice e di meno corpulento; ma oltre il Non-Essere che cosa è pensabile? Non v' erano che due vie di uscita da questo dilemma: o al di sopra dell' esistente Non-Essere immaginare un altro Non-Essere, che sia più assottigliato e diafano (per così dire) del primo, ma che poi, essendo anch' esso esistente, ripeta l' esser suo da un superiore e meno denso Non-Essere, e così via, con un progresso all'infinito, ch' è un assurdo impensabile: o confessare la propria impotenza a sciogliere la contraddizione contenuta nel concetto di un Non-Essere esistente e a risalire più in alto di questo, e così piombare capofitto nel mistero.

Entrambe le vie furono tentate in India negli antichissimi tempi della poesia Rig-Vedica; ed il poeta dell' inno X, 129 si domandò sbigottito:

[1] — Non il Non-Ente e neppur l'Ente v'era allora; non v' era l' atmosfera e neanche lo spazio del cielo,

che [è] al di là; — che cosa avviluppava [tutto ciò così] potentemente? Dove [era ciò], in custodia di chi? Che cosa era l'acqua [dell'Oceano], l'abisso, il profondo [abisso]? —

alle quali, nello stesso inno, fa logicamente seguire queste altre domande e dubbii, pieni di così triste pessimismo e pungente eloquenza:

[6] — Ma tuttavia! chi sa, chi qui [tra voi adunati] potrebbe far noto donde essa originariamente [è] nata, donde [essa procede], questa creazione? Gli dei [non possono saperlo, perchè essi] sono al di qua della creazione di questo mondo; adunque [se neppure essi lo sanno] chi sa donde essa originariamente è nata?

[7] — [Colui], dal quale originariamente questa creazione è nata, se Egli ora l'abbia creata o non creata, Egli, che come l'ispettore di questo mondo [ha l'occhio su di esso] nel più alto spazio del cielo, colui per vero! lo sa, — o neppur Egli lo sa? — (1)

dubbii e sconforti, che sono per noi materia di lirica e di canto, ma non di meditazione logica, noi che sappiamo ormai che lo spirito non può punto rappresentarsi il nulla, e che però ogni domanda, che esso si proponga sul perchè l'Essere è, è destinata a rimanere eternamente senza risposta, perchè assurda in termini, e quindi solo domanda verbale, ma non problema di pensiero.

Eppure, — insisterà, mortificata ma non vinta, la coscienza volgare, cui si toglie così uno dei suoi più forti pregiudizii — eppure ogni momento noi parliamo dell'inesistenza di una cosa, dell'irrealtà della tal'altra, e su tali cose inesistenti pronunziamo giu-

(1) Dalla traduzione di Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I 1^2, pp. 121 e 125-6.

dizii e istituiamo raziocinii. Non diciamo noi forse che Pegaso era un cavallo alato e che i Centauri erano mostri mezzo uomini e mezzo cavalli, pur sapendo benissimo che tanto Pegaso quanto i Centauri non sono mai esistiti? Ma bisogna intendersi. Non possiamo rappresentarci un oggetto senza attribuirgli realtà, e, più precisamente, quel grado della realtà, che corrisponde alla natura specifica dell'attività, da cui esso è rappresentato, e che, in sostanza, è questa attività stessa, vista nei suoi prodotti e non nel suo processo di produzione. Rappresentarsi un oggetto (nel senso più ampio della parola rappresentare, comprendente qui tutte le attività teoretiche dello spirito) e rappresentarselo esistente son tutt'uno: punto messo fuori questione una volta per sempre da Emmanuele Kant; rappresentarselo come inesistente è non rappresentarselo, o, per dir meglio, rappresentarselo per mezzo di una speciale attività dello spirito e negare che esso possa essere rappresentato da un'altra e diversa attività. Così il colloquio fra Krisna e Argiuna prima della grande battaglia fra i Panduidi ed i Kuruidi, quale ci è riferito dalla *Bhagavad-Gita*, è da me pensato come inesistente storicamente, ossia non è pensato dalla mia attività storica, ma è intuito dalla mia fantasia, e cioè dichiarato esistente come fantasma poetico nell'immaginazione dell'ignoto aedo indiano, che qualche secolo prima di Cristo compose il *Canto celestiale.*

Or se lo spirito conoscente è tutto quanto immerso nell'esistenza, come sorge in lui, dunque, la rappresentazione dell'inesistente? Gli è che questa rappresentazione non è un prodotto del solo spirito teoretico, ma proviene dall'intersezione di questo

con lo spirito pratico. Uno spirito che fosse conoscenza pura senza memoria, e che assistesse al variopinto spettacolo dell'universo, vedrebbe la vita spiegarsi in forme sempre nuove, sempre varie, sempre cangianti, e il gran fiume dell'essere svolgersi dinanzi a lui agile e compatto, senza interstizii nè vuoti. Ma uno spirito siffatto non può esistere, perchè, se davvero fosse del tutto privo di memoria, non potrebbe punto conoscere la realtà, che è continuità e progresso e, quindi, immanenza del passato nel presente e del presente nel futuro, e cioè memoria: lo svolgersi della vita gli apparirebbe come un succedersi di vibrazioni infinitamente rapide (perchè un movimento che duri è un movimento che si svolge nel tempo, e che quindi richiede un certo sforzo della memoria perchè lo si segua), di cui la successiva sarebbe alcunchè di affatto estraneo alla precedente, con la quale, non essendone la continuazione, nulla avrebbe di comune; o come una serie di continue creazioni ed annichilamenti del mondo per opera di Dio, in cui ciascuno stato dell'universo non avrebbe alcun rapporto intrinseco con lo stato seguente e con quello precedente, ma solo quell'esteriore rapporto, che fra essi stabilirebbe l'attività divina corrente negl'intervalli. E poichè vibrazioni molecolari, atomiche o eteree e creazioni successive, per quanto rapide si suppongano, sono pur sempre attività, e quindi occupano tempo, anzi sono il tempo, questo spirito irrigidito nel puro presente sarebbe impotente a conoscere queste pur tanto rapide azioni, ed o percepirebbe il mondo come uno sterminato ed immobile ghiacciaio, ove non circoli movimento nè vita, o vedrebbe il cosmo tutto dissolversi nel nulla,

e svanire con esso e tempo e spazio e moto e conoscenza.

La conoscenza è conoscenza del reale, ed il reale è storia, svolgimento, indissolubile unità del passato, del presente e del futuro: è memoria, e memoria è la conoscenza. E per questo appunto la scienza astratta della natura, in quanto è Matematica e Meccanica, o tende a ridurvisi, non ha che farsene del principio di *causa efficiente*, che, ponendo un rapporto intrinseco di produzione fra causa ed effetto e prolungando l'attività, e quindi l'esistenza, della prima nel secondo, ristabilisce il tempo e la memoria nella trama delle cose, e lo sostituisce col concetto di *funzione*, il quale, contentandosi di accertare che, cangiando *a*, cangia in una certa misura anche *b*, e rifiutando d'indagare qual rapporto intimo corra fra i due, elimina il tempo dalla visione dell'universo, o, tutt'al più, lo conserva nella forma, per così dire, meno temporale ch'esso possa assumere, cioè come simultaneità.

Ora lo spirito, che vuol fermare nella conoscenza l'attimo che passa, non può concepirlo che in funzione di tutto ciò che è stato e di tutto ciò che sarà, perchè tutto ciò che è stato è immanente come memoria, sì chiara che oscura, in ciò che è, e tutto ciò che sarà è ugualmente presente in esso come germe. Conoscendo il presente, lo spirito conosce l'esistente, ma quel presente è allacciato da fili infiniti e saldissimi a tutto il passato ed a tutto il futuro, e cioè all'inesistente. Poichè l'inesistente non è l'irreale, ma è appunto ciò che è stato o sarà, ciò che non si fa, e che perciò è anche impossibile: tanto impossibile che non si fa, mentre l'irreale è il contraddittorio,

che non potrà mai essere reale, è il niente assoluto. Lo spirito conoscente non percepisce nè l'esistente nè l'inesistente separati ed avulsi l'uno dall'altro, ma la sintesi di entrambi, ch'è il divenire, il tempo. Dotato di memoria, anzi essenzialmente memoria perchè essenzialmente continuità, lo spirito talvolta è fascinato dal richiamo del passato, verso il quale lo sospingono la nostalgia ed il rimpianto di ciò che fu. Ma invece di rivivere puramente e semplicemente il passato, esso spesso lo confronta col presente, e lo trova diverso da questo, e rimpiange ciò che fu, e vorrebbe che quel che è stato fosse ancora, ed esprimendo il presente in termini di passato si ferma su di questo, e parla dell'inesistenza di qualche cosa od oggetto. In realtà, esso non ha percepito che esistenze: ma gli è che l'idea d'inesistente sorge dal subentrare di un'esistenza ad un'altra e dall'espressione di quella in funzione di questa per opera di uno spirito che rimpiange il passato, o, almeno, si concepisce che possa rimpiangerlo.

Ma il desiderio, anzichè struggersi nel rimpianto acuto del passato, può, per così dire, affermare se stesso nel mondo, e cioè lanciarsi nel futuro, ed aspirare a realizzarsi, ed essere esso il presente e il futuro. Ma durante il processo della sua realizzazione esso deve lottare contro degli ostacoli, anzi questa lotta fa tutt'uno con quel processo, la realizzazione di un desiderio non essendo altro che il continuo superamento degli ostacoli che gli si drizzano davanti. Ora, lo spirito può esprimere la percezione dell'ostacolo, invece che in funzione di sè stessa, in funzione dello scopo che il desiderio mira ad attuare, ed è proprio da questo contrasto di ciò che è con ciò che sarà o

avrebbe potuto essere che sorge l'idea di negazione, come dal contrasto di ciò che è con ciò che un tempo era ed or non è più sorge l'idea di cambiamento. Ma e nell'un caso e nell'altro lo spirito non incontra mai il vuoto sotto i suoi piedi, bensì si muove sempre nel pieno e nel concreto. E come la spazialità, cioè la materialità, l'intuibilità in genere, viene, pei bisogni della vita, infranta in tre dimensioni, larghezza, profondità e lunghezza, correlativamente alle sensazioni procurateci dal muovere delle braccia, dal movimento progressivo o regressivo del corpo e dallo sforzo che facciamo per tenerci ritti contro la gravità terrestre (1), così, in ubbidienza alle esigenze del desiderio, che ci lancia verso il passato, nel mondo silenzioso ed incorruttibile della memoria, o si afferma nel presente, empiricamente inteso, o (che in sostanza è l'identica cosa) ci trasporta nel futuro, noi frantumiamo in tre pezzi il tempo, che è continuità, fluidità, compenetrazione somma e perfetta, e ne otteniamo le tre dimensioni: passato, presente e futuro. E, rotto in tre dimensioni, il tempo non si capisce più: che mistero è mai questo tempo, composto di un passato che più non esiste, di un futuro che non esiste ancora, e di un presente che ad ogni istante cessa di essere? Ma, come lo spazio non è nè lunghezza, nè larghezza, nè profondità, perchè è tutte e tre queste cose inscindibilmente fuse, così il tempo non è nè passato, nè presente, nè futuro, perchè in ogni istante è insieme e passato e presente e futuro. Ma di ciò con maggior precisione più oltre.

---

(1) Cfr. J. Lachelier, *L'observation de Platner et l'Appendice*, in *Études sur le syllogisme* etc., Paris, Alcan, 1907, pp. 97-119.

Riassumendo, dunque, il fin qui detto, il parlare di qualcosa come inesistente non deriva già dalla constatazione che noi facciamo di un vuoto o di una laceratura nel tessuto della realtà, bensì dalla delusione subita nel trovare o l'obbiettivazione di un determinato grado della realtà, dove ci si attendeva di trovare l'obbiettivazione di un altro grado di essa, per esempio, una lirica invece di un filosofema, un'azione utilitaria invece di un'azione morale — o una certa obbiettivazione di un grado della realtà invece di un'altra obbiettivazione dello stesso grado, per esempio, un canto d'amore invece di un inno guerriero, una malinconica elegia invece di un bacchico ditirambo (1).

Nè alla concezione della realtà come ininterrotta pienezza si oppone la dialettica, che pensa la stessa realtà come svolgimento, durata, progresso, divenire, e cioè sintesi di Essere e Non Essere, poichè il Non-Essere, di cui si parla in tal caso, è tutt'altra cosa dal nulla, dall'irreale, dal vuoto. Dicendo che la Vita è divenire, e cioè sintesi di Essere e Non-Essere, si vuol dire soltanto che ogni produzione dello spirito porta in sè stessa il suo contrario vinto e dominato, e che niuna attività spirituale si affaccia all'esistenza, se non lottando contro le altre attività spirituali, che in pari tempo cercano anch'esse di porsi nell'essere. Un'azione in tanto ci appare ed è morale, in quanto ha superato tutte le tendenze utilitarie, che miravano

(1) Ci corre l'obbligo d'avvertire che la nostra analisi psicologica dell'idea di niente è in qualche punto ispirata alla delicata discussione, che di questa idea fa Enrico Bergson nell'*Évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907, pp. 301-23.

a ricacciarla indietro ed a porsi al suo posto: un atto utilitario in tanto ci sembra razionale ed adeguato al suo scopo, in quanto le altre tendenze sensibili ne sono state respinte e frantumate. Ogni attività non realizza sè medesima se non lottando contro le attività rivali, e queste, se son chiamate il nulla rispetto a quella, poi che non son quella, in sè medesime han pure la concreta realtà della tendenza, poichè, se davvero fossero affatto irreali, non potrebbero mai combattere ed osteggiare l'attività vincitrice.

Ma non basta. Nella lotta contro il Non-Essere l'attività spirituale in procinto d'individuarsi corre tanto poco pericolo di cadere nel vuoto abisso dell'inesistente, che, invece, si trova di fronte, e per affermarsi è obbligata a sopraffare, lo Spirito stesso, *tutto quanto* lo Spirito, nella pienezza della sua natura. Trascinato da irrefrenabile istinto e riscaldato da prepotente entusiasmo, il poeta vuol cantare l'ebbrezza e la voluttà dell'amor suo, ed in lui l'attività estetica lotta contro l'attività morale, che a quel canto di gioia, prorompentegli impetuoso dalla fantasia, vorrebbe sostituire il silenzio o un canto di morte e di dolore per le sventure della patria: e quest'attività morale, sia pure come semplice tendenza o conato, non s'afferma, se non lottando contro l'attività utilitaria ed egoistica del poeta, che si disinteressa della patria e delle sue sventure, e trova suo pieno soddisfacimento nelle schermaglie, nelle lotte e nelle imboscate dell'amore; ed a sua volta questo slancio di passione sensuale lotta contro l'attività intuitiva del poeta, che lo rivive e lo rifà e lo dissolve in conoscenza e rappresentazione pura. Ed ancora, di bel nuovo, quest'attività intuitiva lotta

contro l' attività storica, che tenderebbe a sostituire all' espressione lirica delle gioie e delle pene amorose un semplice racconto dell' avventura successa; e quest' attività storica, che si lancia verso il passato, ipnotizzata dal suo richiamo ed attratta dal suo fascino, non ripete l'esistenza sua che dalla lotta contro l' attività filosofica, la quale constata melanconicamente il fluire di tutte le cose, ed ammonisce lo spirito a non abbandonarsi al rimpianto del passato che fu e più non torna; nè quest' attività filosofica va esente dalla lotta, chè pur essa è combattuta dall'attività sentimentale del poeta, che nel ricordo del tempo trascorso e del piacere goduto ritrova pel momento la sua piena soddisfazione: e così via all'infinito. Ogni attività, sia tendenza che volizione, lotta contro altre tendenze, e queste contro altre, e così via, di guisa che il principio d' individuazione che in ogni istante puntualizza e individualizza lo spirito, in ogni momento lo porta tutto intero in guerra contro l' obbiettivazione concreta, che sta per venire alla luce. Il divenire è sintesi di Essere e Non-Essere, e questo Non-Essere è tanto poco il vuoto, che esso è tutto lo Spirito come tendenza, desiderio e sospiro, e cioè come realtà possibile.

Fingiamo per un momento che lo Spirito sia sottratto all' impero del principio d' individuazione, e che possa d' un colpo spiegare nella distesa infinita dello spazio e del tempo tutta l' inesausta ricchezza del suo contenuto, sicchè ogni particolare attività si giustapponga alle altre, senza scendere in campo contro di esse ed o sopraffarle o esserne sopraffatta per la conquista dello spazio e del tempo. Ogni dialettica allora scomparirebbe, ma, con essa, scompa-

rirebbero pure e movimento e vita e realtà. Ogni attività, non avendo bisogno di lottare con tutte quante le altre coalizzate insieme, non avrebbe con esse alcun rapporto e sarebbe loro infinitamente estranea. Ma, in pari tempo, essa sarebbe infinitamente estranea anche a sè stessa, la sua vita e lo svolgimento suo nient' altro essendo che il superamento continuo delle attività opposte e rivali: ora, non mantenendo con queste alcun rapporto, ognuna delle fasi della sua evoluzione non avrebbe niuna relazione con le fasi precedenti o seguenti, e ciascuna delle sottofasi, che si potrebbero distinguere in essa, sarebbe egualmente affatto estranea alle altre, e così via all' infinito. Credendo di stringere in pugno l' universale, noi lo vedremmo svanire in un infinito turbinio di atomi, in cui unità, continuità, connessione sarebbero parole vuote di senso. Connessione, continuità ed unità ci sono assicurate, invece, dal principio d'individuazione, che, contro ogni tendenza singola ed individuale armando tutto quanto l' esercito infinito delle possibilità e virtualità dello Spirito, fa uscire l' individuale dal seno dell' universale, e pone così fra essi il più stretto ed intimo rapporto. E però il principio d' individuazione, rettamente inteso, fa tutt'uno col principio d'universalizzazione, ed entrambi formano i due aspetti, sotto i quali ci si presenta la legge dialettica della realtà.

E per fermarci all' attività teoretica, intuire perfettamente uno stato d' animo significa non solo possedere quell' intuizione, che pienamente lo rivive come sentimento e come tale lo comunica altrui, ma benanche possedere tutti i modi, in cui quello stato d' animo non sarebbe stato perfettamente rivissuto e

cantato; raccontare un fatto con piena verità e anche possedere tutti i possibili inadeguati racconti di esso; pensare un concetto nella pienezza del suo contenuto e anche possedere tutti i possibili modi, in cui esso potrebbe essere storpiato o mutilato. Chi, per esempio, ha il concetto pieno ed intero del fenomeno della pena come reazione negativa, utilitaria o morale, ad una situazione di fatto repugnante, chi non sa ch'essa potrebbe essere unilateralmente concepita come reciprocanza o retribuzione giuridica o emenda o vendetta o intimidazione o difesa sociale. (1) Il possesso della verità è, in pari tempo, possesso e ripudio dell'errore.

Ma l'errore, si potrebbe obbiettare, benchè non corrisponda a nulla di reale, non è forse conoscenza, e per suo mezzo non risulta chiaro che la conoscenza non si riferisce necessariamente alla realtà? Una poesia brutta è conoscenza, benchè non esprima alcuno stato d'animo effettuale; una proposizione storica inesatta non corrisponde a nulla di realmente accaduto, eppure è conoscenza; un errore logico non coglie la realtà, eppure è conoscenza anch'esso. Ma la conoscenza è, per definizione, conoscenza ed espressione della realtà, e per suo mezzo l'essere contempla e rifà sè medesimo. Or dalla vera conoscenza ed espressione lo spirito può passare alla pseudo-conoscenza e pseudo-espressione, e cioè alla non-conoscenza e non-espressione, in cotal guisa. Uno stato di animo è perfettamente intuito ed espresso in una

(1) Cfr. il mio studio: *Le Antinomie della Filosofia del diritto — Analisi dei concetti di «delitto» e di «pena»*, nel *Rinnovamento*, fascicolo 3, anno III, 1909, Milano.

lirica o in un quadro o in una sinfonia. Quest'espressione è alcunchè di continuo e di fluente, in cui ogni parola si compenetra con l'altra, ogni sfumatura di colore rimanda alla sfumatura successiva, ogni nota musicale porta in sè l'intera melodia, onde si ha un piccolo mondo chiuso in sè stesso e vivente di vita propria, individuale ed autonoma. Ma lo spirito, con un atto d'arbitrio, rompe in frammenti questa continuità, e ne ricava note isolate, colori staccati e parole astratte. E note e colori e parole perdono allora ogni virtù espressiva, e diventano segni e non espressioni, simboli e non conoscenza. E mentre prima aveano significato preciso e determinato, ora, avulsi dal tutto, e potendo essere solo astrattamente messi in rapporto con esso, assumono significati *infiniti* di numero, e perciò sono affatto privi di senso, e la parola *mare*, per esempio, può significare, di per sè presa, oltre che una distesa d'acqua salata più o meno vasta, anche *infinite* altre cose: per esempio, il mare dell'essere, o il mare del dolore, o il mare delle emozioni, o il mare delle lacrime, o il mare della gioia, e si riduce, com'è chiaro, ad un semplice suono, senza riferimento alcuno a realtà. E l'atto d'arbitrio, in virtù del quale s'è frantumato in ischegge il tutto, potendo ripetersi all'infinito su ogni scheggia e su ogni frammento di scheggia, e potendosi, ad esempio, scindere la parola in componenti, e queste in radici, e queste in sillabe, e queste in suoni elementari, e questi in vibrazioni molecolari, e così via, il numero dei frammenti, di cui l'uomo dispone, è aumentabile indefinitamente. E con quegli atomi verbali si può comporre una poesia, che suoni bene all'orecchio e piaccia all'in-

telletto, ma non dica nulla al cuore. E non dice nulla, perchè non esprime nulla, e quindi non fa conoscere nulla: le parole sono in essa giustapposte e non fuse: hanno significato non particolare, ma generale: non sono lo specchio dell' essere, ma una costruzione artificiosa. E poichè con una indefinita quantità di materiale, ogni frammento del quale è suscettibile di un indefinito numero di significati, possono ottenersi costruzioni in numero indefinito, uno stato d'animo, che può essere cantato bene, e cioè cantato *tout court*, solo in un modo, può essere malamente cantato, e cioè non cantato, ma rivestito d' un simulacro di canto, in indefiniti modi: e perciò la verità è una, ma gli errori sono in numero indefinito. Con opportune modificazioni, lo stesso si dica per l' errore storico e per l'errore filosofico.

In conclusione, dunque, la conoscenza, ch' è davvero conoscenza, è sempre conoscenza di realtà: l' uomo, in quanto puro soggetto conoscente, naufraga nell' immenso mare dell' essere, ed è tutto avvolto e bagnato dalle sue onde, nè, in quanto puro soggetto conoscente, può concepire un essere diverso da quello che veramente è.

II.

La Sintesi Volitiva e il Divenire.

La prima e la sola domanda che la Filosofia debba porsi, e cui debba cercar di rispondere, non è, dunque, in nessun modo quella del perchè dell'essere e delle cose, domanda assurda, perchè o si tenta di far derivare l'essere dal non-essere o da qualcosa ch'è al di sopra dell'uno e dell'altro, e si cade in assurdità d'ogni genere; o si rimanda l'essere a qualcosa di antecedente e di superiore, ed in tal caso si spiega l'essere con l'essere. Domandarsi perchè l'essere sia, è domanda che può sembrare giustificata solo a chi concepisca l'essere come una conquista sul non-essere, immaginato come una specie di abisso buio, nel quale brilli a un tratto la luce della realtà: ma per chi sa che la conoscenza non crea, ma conosce il reale, e che si muove nell'orbita segnata da questo, e che le è tanto impossibile saltare al di là di essa, quanto alla colomba volare in uno spazio privo d'aria, e che tutte le filosofie, niuna esclusa, hanno dovuto ammettere un principio iniziale, che la conoscenza penetra della sua luce, ma oltre il quale non può andare, sarà chiaro che quella domanda è di quelle destinate a restare eternamente senza risposta, perchè

una risposta non meritano, e che ad essa deve sostituirsi l'altra e più razionale questione: che cosa l'essere è?

Ora, in che consiste la Realtà? Non è certo questo il luogo di disegnare tutto un sistema filosofico a proposito di un'indagine particolare, e basterà solo dire qualcosa al riguardo. Noi chiamiamo Realtà ciò che possiede esistenza, e come il predicato non esiste se non nei singoli soggetti predicabili, così non esiste l'esistenza in generale, bensì i singoli individuali esseri esistenti, o, se si vuole, non esiste l'Esistenza, ma l'esistente particolarizzato ed individuato. È vero che còmpito della filosofia è di risalire dal molteplice all'uno, e sotto al variopinto spettacolo dell'universo rintracciare la ferrea trama, che avvince tutte le cose in unità indissolubile, ma è altrettanto innegabile che l'osservazione ingenua e primitiva del mondo ci presenta una pluralità di fenomeni, separati fra loro da intervalli di spazio e di tempo, esplicantisi con varia attività, manifestantisi con qualità e quantità diverse. Se questa pluralità di fatti e di accadimenti sia la manifestazione di più esseri contemporaneamente esistenti e qualitativamente diversi, affatto indipendenti l'uno dall'altro nella loro natura profonda, atomi democritei o monadi leibniziane o semplici herbartiani, o non piuttosto il diverso modo d'apparire nei diversi momenti della durata di un essere solo, riempiente della sua presenza e spazio e tempo e continuamente fluente, per ora è affatto indifferente al nostro assunto. Per adesso, quel che importa notare è lo spettacolo della molteplicità sia spaziale o temporale, sia spaziale e temporale in una volta, che il mondo offre al nostro sguardo, in forza della quale,

l'essere o la qualità A si distingue dall'essere o dalla qualità B, e questa dall'essere o dalla qualità C, e così via di seguito.

Ora A, sia esso qualità o sostanza, fenomeno o essenza, in tanto esiste, e quindi è reale, come A, in quanto è A, e non B o C: se fosse B o C, esso esisterebbe come B o C, e non come A, avrebbe la realtà di B o C, ma non di A. In quanto A è A, esso, sotto pena di contraddizione, non può essere riconducibile a B o C. Ora, in quanto A è sè medesimo e non già B o C, o riconducibile a B o C? La risposta è una sola: in quanto A non ripete l'esser suo da B o C, ma da sè stesso, non è posto da B o da C, ma da sè medesimo. Niun singolo essere esistente è autonomo, se non in quanto è esso a porre in essere sè stesso, a produrre sè stesso, ad essere causa ed effetto di sè medesimo. Il che val quanto dire che la Realtà nel suo fondo ultimo è autoaffermazione, autogenerazione, spòntaneità. Ma noi non conosciamo che una sola realtà, la quale sia autoaffermazione ed autogenerazione, ed è quella stessa, che forma il fondo del nostro essere e la stoffa, di cui siamo intessuti: la forza, l'energia, l'attività, la Volontà in genere. Alla Volontà conviene e s'addice perfettamente la caratteristica di assenza di ogni fondamento, ch'è il segno distintivo dell'Assoluto, che anzi è l'Assoluto stesso, e la coscienza ingenua, non offuscata dalle nebbie di una fallace filosofia, lo sa tanto bene, che, di fronte ad una recisa affermazione di volontà (*sic volo*, *sic iubeo*), china il capo e non cerca più oltre.

Mirabilmente chiare e precise son queste parole del Fichte, che gioverà ricordare: « Fonte di ogni realtà è l'Io. Solo per e con l'Io è dato il concetto

della realtà. Ma l'Io è perchè si pone, e si pone perchè è. Perciò, porsi ed essere sono una sola e medesima cosa. Ma il concetto del porsi e quello dell'attività in generale sono, a lor volta, una sola e medesima cosa. Dunque, ogni realtà è attiva, ed ogni cosa attiva è realtà. L'attività è realtà positiva » (1). Il mondo è nient'altro che autogenerazione ed autoposizione, ed è percorso tutto, dall'uno all'altro capo, dal lungo brivido della Volontà, che ogni momento lo lancia nell'essere e ve lo mantiene.

Il desiderio d'essere tormenta
ogni fil d'erba, ed ogni bruco agogna
di divenir farfalla; e il rivo sogna
il mar che nella notte s'inargenta (2).

A quest'affermazione, che pone alle radici dell'essere la Volontà, e cioè la creazione e la spontaneità, parrebbe contraddire intimamente la dottrina di Benedetto Croce sulla conciliazione di libertà e necessità. Pel Croce, infatti, la volizione « nasce non già sul vuoto, ma su una situazione determinata, su un dato storico ed ineliminabile, su un accadimento, il quale, se è, è necessario. A quella situazione la volizione è corrispettiva, e staccarnela non è possibile: variando la situazione, varia la volizione; tale la situazione, tale la volizione. Ciò vuol dire che essa è necessitata, ossia condizionata sempre da una situazione, e da quella, per l'appunto, su cui sorge. Ma

(1) Cfr. G. A. Fichte, *Dottrina della scienza*, tradotta da Adriano Tilgher, Bari, Laterza, 1910, p. 92.

(2) Cfr. Enrica Capece-Latro duchessa di Andria, *Rime*, Napoli, Stab. tip. della R. Univ., 1897, p. 27.

ciò vuol dire, insieme, che la volizione è libera. Perchè, se la situazione di fatto è la condizione di essa, la volizione non è, poi, la condizione, ma il condizionato: ossia, non se ne sta ferma alla situazione di fatto, nè la ripete, facendone un duplicato, cosa superflua, e, quindi, impossibile nello svolgimento effettivo del reale, che non comporta superfluità. La volizione produce qualcosa di diverso, cioè di nuovo; qualcosa, che prima non esisteva, e che ora viene all'esistenza: è iniziativa, creazione, e, quindi, atto di libertà. Se ciò non fosse, la volizione non sarebbe volizione: e la realtà non muterebbe, non diventerebbe, non crescerebbe su sè stessa » (1).

Ora, contro questa profonda dottrina si appuntano le obbiezioni degli avversarii. Se la volizione — essi dicono — è rigorosamente determinata dalla situazione di fatto, sulla quale sorge, in che modo potrà mai dirsi libera? L'essenza della volizione è tutta in quell'*aliquid novi*, che essa produce: sottoporla ad una determinazione, è lo stesso che ricondurre quell'alcunchè di nuovo ad elementi preesistenti, e quindi annientare nella radice la spontaneità e la creazione. O la volizione è davvero libera, ed allora essa è sciolta da ogni rapporto con qualsiasi situazione di fatto; o è, sia pure in minima parte, necessitata, e allora la è finita per sempre con la libertà, e il determinismo domina e trionfa. L'obbiezione sembra colpire a fondo, e, in ogni modo, è tale da richiamare l'attenzione, e, d'altra parte, rinunciare a quella dottrina non sembra possibile senza cacciarsi di nuovo nell'inestrica-

(1) Cfr. Benedetto Croce, *Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1909, pp. 123-4.

bile labirinto delle antinomie, che il puro determinismo e il puro indifferentismo fan sorgere. Il vero si è che la dottrina del Croce, pur essendo giusta nel fondo, ha bisogno ancora di altri sviluppi e di ben più larghe delucidazioni di quelle, che l'autore ha creduto sufficiente consacrarvi.

La volizione sorge sopra una situazione di fatto, e non già nel vuoto e nel nulla: ciò è ammesso da tutti. L'affermazione che essenza del mondo sia una Volontà di vivere, la quale crei l'essere, anzi sia l'essere, senza punto sapere di esserlo, che agisca senza sapere di agire, che voglia senza sapere cosa vuole, che crei senza spiegarsi la necessità e la razionalità della sua creazione (Schelling, Schopenhauer), è affermazione affatto insostenibile e priva di base. Se la nostra definizione della volontà come autoposizione è giusta, la necessità di una situazione di fatto, come base su cui sorga la volizione, risulta evidente per sè stessa, poichè la *posizione di sè* implica, per legge dialettica, un termine di riferimento, di fronte al quale, concepito come *altro da sè*, la volontà ponga sè stessa, e che, inoltre, in forza della sua diversità medesima, determini la peculiarità dell'affermazione della volontà, la quale, data quella situazione, si determina così e non altrimenti, poichè, se altrimenti si determinasse, essa non sarebbe più sè stessa, ma altra da sè. Onde risulta chiaro che la determinazione della volontà da parte della situazione di fatto è condizione prima ed ineliminabile della piena indipendenza ed autonomia della volontà stessa.

Ora, di fronte alla situazione di fatto, resa cognita dall'intelligenza, si disegna nello spirito una tendenza *a*, che mira a modificare in un certo modo

quella situazione. Ma, in forza della legge dialettica, per cui un'attività non esiste, se non lottando contro una passività, e, come, d'altra parte, non si può lottare contro una passività, se non a patto che anche questa sia in sè medesima attività, che appare passività solo in rapporto alla precedente attività, di cui mira a frenare e comprimere lo slancio, contro la tendenza *a* sorge avversaria e rivale la tendenza *b*, e contro di questa la tendenza *c*, la quale, a sua volta, ha da lottare contro la tendenza *d*, e così via all'infinito. E tutte queste tendenze lottano e combattono e pugnano, intrecciate in un abbraccio mortale, ansiose di lanciarsi nell'essere e di conquistare a sè stesse lo spazio ed il tempo. Nè l'infinità, da noi attribuita a quelle tendenze, è la mala infinità numerica, consistente nell'impotenza del numero ad esaurirne la serie, e cioè nell'impotenza dello spirito calcolatore a sceverare l'una dall'altra, nella peculiare individualità spettante a ciascuna, le varie tendenze e i diversi desiderii. Quell'infinità è l'infinità filosofica, e cioè l'onnipresenza dello Spirito intero in ogni punto e momento della sua vita. La tendenza *a*, per esempio, non ha da lottare solo con la tendenza *b*, ma, poichè questa non esiste se non a patto di lottare contro la tendenza *c*, e questa contro la tendenza *d*, e così via, deve combattere e avversare, in pari tempo che *b*, anche *c* e *d* ed *e*, e tutte le altre tendenze insieme; onde quella lotta non è da concepire come un turbinante cozzare di atomi in uno spazio vuoto, ma come una fermentazione possente, che agita e travaglia il fondo stesso dell'essere.

Questa infinità di tendenze cozzanti si scatena in ogni istante di fronte ad ogni situazione di fatto

percepita come tale, e cioè come base per l'azione, e rappresenta tutte le maniere possibili, con cui si potrebbe reagire a quella situazione, e però, essendo quelle maniere infinite, infinite sono le tendenze. Guai all'universo, se per un sol momento s'abbandonasse all'incomposto tumultuare di questo caos! Come un obice, che, rotto a pezzi, vola in tutte le direzioni, così esso sarebbe rotto e spezzato all'istante. Ma ciò non è, poichè di tutta quell'infinita molteplicità di volizioni, ne trionfa sempre una sola, e questa sola si attua. È come se un oceano infinito premesse tutto sopra un piccolo foro, il quale non faccia passare che una sol goccia d'acqua alla volta. Quest'infinita molteplicità di volizioni, invisibile in tempi ordinarii, per la rapidità con cui s'opera la sintesi volitiva, è visibile, invece, nelle grandi ore della vita, quando sentiamo che il seguito della nostra esistenza dipende tutto dalla decisione che si sta per prendere: si prova allora la sensazione fisica penosissima di un ondeggiare in infinite direzioni, dal quale urge strapparsi al più presto. Finchè quelle tendenze sono in lotta reciproca, esse rappresentano tante possibilità di essere, eguali fra loro: ognuna di esse è un mondo in miniatura. Or come si produce la sintesi?

I deterministi sostengono che nello spirito dell'uomo sono in lotta *n* motivi, concepiti, però, come intrinsecamente affatto indipendenti fra loro, dei quali, naturalmente, vince il motivo o i motivi più forti. Ma se ad essi si domanda quale è il motivo più forte, non potran rispondere se non, tautologicamente, che il motivo più forte è quello che vince. Si replicherà che, almeno, nell'affermazione dei deterministi tanto è inconfutabile: che la volizione e l'azione son sem-

pre determinate da motivi, ma anche questa è una tautologia bella e buona. Motivo è la tendenza, che non resta pura e semplice tendenza, ma si traduce in atto; e una tendenza non si traduce in atto, se non divenendo volizione e azione; onde dire che l'azione è determinata inflessibilmente da uno o più motivi, è lo stesso che dire che una tendenza si traduce in atto, e cioè constatare la presenza di una volizione e azione. E' vero, infatti, che l' azione è determinata rigorosamente da motivi, ma il motivo non è motivo, cioè la tendenza non diventa impulso all' azione, se non mediante l'azione, onde è egualmente esatto affermare che il motivo è rigorosamente determinato dall'azione.

Per mezzo di una sintesi concreta e vitale, ch'è il fondo stesso della realtà, l'azione, nel medesimo istante in cui si scatena quell' infinito di tendenze, ne ritaglia una dal fascio, e l' afferma, la pone, la realizza. Ma quella tendenza non è *una* tendenza giustapposta spazialmente alle altre e numericamente distinta da esse: essa è tutte le tendenze lottanti concentrate in quell'una. L' azione, dunque, non è altro se non l'assorbirsi di tutte le tendenze in una di esse, o meglio il fondersi di tutte loro in una nuova. La molteplicità infinita si riassume nella più rigorosa unità: appena si produce quella, scocca questa; e molteplicità ed unità non son mai fra loro separabili e dissociabili, poichè son sempre, in pari tempo, intimamente connesse ed opposte.

Al che si potrebbe obbiettare: qual differenza corre mai tra questo modo di vedere e quello dei deterministi? non concepiscono forse anch'essi la decisione, e cioè la volizione e l'azione, come la risul-

tante del conflitto dei motivi? Ma, veramente, trattasi di due punti di vista affatto diversi. Nel pseudo-concetto di risultante, quale ci è dato dalla Meccanica ed accettato dai deterministi, è implicito che le forze opposte, le quali concorrono a determinarla, solo in apparenza perdono la loro autonoma esistenza e si fondono nella risultante, ma, in verità, continuano ognuna a farsi parte per sè stessa, tanto che, scomparsa la forza che le teneva unite, ciascuna ripiglia la propria indipendenza e va per la sua via: mentre la sintesi implica la fusione completa delle singole tendenze e l'assorbimento totale di esse in una superiore unità, dove ciascuna è bensì presente ed agente, ma solo come momento ed aspetto di quell'unità, ed inscindibile da questa. E però, mentre la risultante meccanica non aggiunge nulla di nuovo alle forze componenti, ma risulta dalla reciproca parziale eliminazione delle loro quantità, la sintesi, invece, è irriducibile alle tendenze che la costituiscono, o, ciò ch'è lo stesso, è perfettamente riducibile a ciascuna di esse, perchè ognuna, rettamente considerata, contiene in sè tutte le altre ed è essa la sintesi. E appunto perchè l'entrare a far parte della risultante non è essenziale alle forze che la costituiscono, le quali, in sostanza, son fuori l'una dell'altra, mentre la tendenza in tanto è tendenza (e cioè possibilità), in quanto lotta contro un'attività contraria, la quale, se lotta, non s'è realizzata ed esaurita ancora, e però è semplice possibilità e tendenza anch'essa, onde l'una tendenza è solo per l'altra e nell'altra e con l'altra ed è l'altra, la risultante è scomponibile nei suoi fattori, e quindi numerabile e calcolabile matematicamente, mentre la sintesi, non essendo dissociabile, sfugge alle leggi del

numero e della misura. Ed a coloro che volessero cavarsela con assimilare la sintesi volitiva alla combinazione chimica, noi risponderemo con un *aut-aut*: o la combinazione chimica è del tutto riconducibile ai suoi fattori, ed in tal caso è una risultante meccanica, e si ritorna al caso precedente; o non è riconducibile a quei fattori e presenta alcunchè di nuovo, che in quelli non c'era, ed allora è una vera e propria sintesi volitiva: poichè non abbiamo noi forse dimostrato che il fondo della realtà è Volontà, e cioè sintesi, creazione, spontaneità?

La vita è, dunque, l'assoluto individuale, che si realizza solo a patto di una rinunzia all'assoluto universale. Non si può volere che il singolo, e poichè volere equivale a vivere, non si può vivere che una sola vita. La vita dell'universo è, dunque, una continua rinunzia all'infinito, un continuo discendere nel finito, ma solo a patto di quella rinuncia e di questa discesa è possibile la vita. Donde la sua tragica grandezza: ogni attimo di essa è quello che è, assolutamente indivisibile, irrevocabile (*sum quod sum*): nel cammino della vita non si può far mai un passo indietro; rimpianti e rimorsi e pentimenti sono inutili, a meno che non sieno essi stessi nuovi atti di vita e di creazione. In ogni istante dell'esistenza sua il mondo si trova dinanzi all'infinito; in ogni istante esso concentra e solidifica quest'infinito in un finito; in ogni istante è padrone e artefice del suo destino. La vita del mondo è una continua rinuncia ad infinite altre vite, è una continua negazione della vita, è una continua infinita limitazione. L'infinito limitarsi del mondo, la continua rinuncia a vivere infinite

vite e, dunque, la condizione stessa della sua vita, è la sua vita stessa.

E tutta la sua vita è fin nella più profonda essenza spontaneità e libertà. Poichè è vero che l'azione è determinata nel modo più rigoroso dai motivi o, con termine più preciso, dalla situazione di fatto, ma chi crea il motivo? chi della tendenza lottante fa la tendenza trionfante? chi fonde così e non altrimenti le infinite tendenze avverse, sì da crearne una nuova e lanciarla nell'essere? L'azione stessa. E poichè, finchè l'azione non sia compiuta e non cessi di esistere come azione, il motivo continuamente la determina, è di tutta evidenza che questo non è che l'azione in movimento, come l azione non è che il motivo allo stato di arrivo e di riposo: scissione artificiale, operata dall'intelletto astratto, che nel fitto tessuto dell'azione, ove fine e mezzo fan tutt'uno, introduce, per fini pratici, la distinzione di motivo ed atto, ch'è una nuova forma di quella di causa ed effetto. Ma come la causa non è tale, se non in quanto produce l'effetto, e l'effetto non è effetto, se non in quanto è prodotto di una causa, onde esso diventa, in certo senso, causa della sua causa, e questa effetto del suo effetto, sì che causa ed effetto, in sostanza, fan tutt'uno, così l'azione è bensì determinata dalla tendenza prevalente, ma è essa che crea questa tendenza, con la quale, in fondo, è identica. Perchè, poi, l'azione scelga e crei *a* anzichè *b*, è assurdo il chiederlo, com'è assurdo il chiedere perchè l'essere sia. Essa è alcunchè di semplice, di autonomo, di esistente in sè e per sè. Se si potesse ricondurla ad altro, non sarebbe più lei. Noi possiamo comprendere l'azione, se riusciamo a ricrearla, riviverla, riagirla in noi, ma spiegarla,

ossia ricondurla a ciò che non è lei, noi potremo giammai.

Intesa la frase « situazione di fatto » nel senso di motivazione, e cioè di determinazione per mezzo di tendenze, la volizione è bensì rigorosamente determinata, ma, come s' è visto, a sua volta è essa che crea la situazione di fatto, onde, in tal guisa, viene a determinare sè stessa. Ma per situazione di fatto può intendersi la conoscenza (procurataci dall' attività storico-percettiva dello spirito) dello stato di cose, in mezzo al quale la volizione è per prodursi. Ora, è chiaro che, in quanto la situazione di fatto così intesa è nient' altro che conoscenza storica, essa non ha niun influsso sulla volontà, e comporta, da parte di questa, le più svariate reazioni. Cosi, alla vista del nemico che si avanza, alcuni soldati fuggono a gambe levate, altri si nascondono, altri, invece, gli si lanciano incontro e muoiono da eroi.

Ma, si dirà, la volizione, benchè creazione di qualcosa di nuovo e d' irriducibile, pure crea tenendo conto della situazione di fatto, sulla quale sorge, e così, in certo senso, è di nuovo determinata da questa situazione, la quale, se non sopprime la sua spontaneità creativa, la rinchiude, però, in certi limiti. Cosi, alla vista del nemico, alcuni soldati fuggiranno, altri si nasconderanno, altri combatteranno: ma nessuno, per esempio, si metterà a giuocare alle carte o a speculare sulle macchie solari. Or questa limitazione alla spontaneità creatrice della volontà non è forse una diminuzione di libertà ?— A questa domanda si risponderà di no, quando si osservi che, anche questa volta, è la volontà, che nel flusso del reale ritaglia i limiti, entro cui la conoscenza accenderà la sua luce, e che

così crea, se non la forma (e cioè la conoscenza stessa), almeno la materia (e cioè l'oggetto conosciuto) della situazione di fatto. Siamo in piena dialettica, e però è bensì vero che quella conoscenza determina la volontà, indicandole la via da percorrere, ma non è meno vero che la volontà determina quella conoscenza e, per essa, sè medesima. Un esempio renderà chiara la cosa. Alla vista del nemico alcuni soldati fuggono, altri si nascondono, altri restano e combattono, ma niuno di essi avrebbe neppur visto il nemico, se la loro attività non si fosse già potenzialmente abbozzata nel senso della fuga, del nascondimento o della battaglia. Se ogni tendenza di fuga, di nascondimento o di lotta fosse stata assente dal loro spirito, se la loro attenzione (e cos'è mai l'attenzione, se non la volontà di conoscere?) fosse stata affatto rivolta in altre direzioni, essi non avrebbero neppur visto luccicare al sole le armi del nemico, nè avrebbero udito il rombo dei suoi cannoni, come Archimede non udì il frastuono dell'esercito di Marcello invadente Siracusa, e Giuseppe Scaligero, assorto nello studio, non udì i pianti e gli urli e le disperate invocazioni, onde fu piena d'orrore la notte di San Bartolomeo. Riassumendo: nel mondo non esistono che tendenze e volizioni, ed entrambe sono affermazioni della più pura libertà.

E alla domanda, che, con tono fra ironico e compassionevole, non si mancherà di farci: dunque, anche il cader della pietra o il prodursi dell'acqua dalla combinazione dell'ossigeno e dell'idrogeno son fenomeni di libertà? risponderemo in modo assolutamente affermativo. Anche la pietra che cade produce alcunchè di nuovo nel mondo, e il cader di una

pietra oggi in un dato luogo non è identico al cader delle pietre lanciate da Galileo dall' alto del campanile di Pisa, poichè, se tutto il mondo nel frattempo è cangiato, sarebbe strano che solo le pietre avessero conservato la facoltà di cadere al suolo in modo sempre uguale. Anche il cader della pietra è la sintesi di una lotta di tendenze, le quali, senza dubbio, sono così poco fuse fra loro da sembrar quasi giustapposte, e così poco armoniche da esser sempre in lotta fra loro e contro la sintesi volitiva, che le riunisce in fascio e le lancia nell' essere e ad ogni istante ne è frantumata e distrutta, ma che pur si sottomettono, almeno per un momento, al dominio di una sintesi, che le regge e disciplina. E poichè ogni sintesi volitiva sorge sopra una situazione di fatto, resa cognita dall' intelligenza, così anche le tendenze elementari, che si sintetizzano nel cader della pietra, sorgono sopra la conoscenza di una situazione di fatto, conoscenza ristretta a un angolo sì angusto dell' universo e talmente limitata alla sua superficie da sembrar quasi inesistente, ma che non perciò meno esiste e condiziona il prodursi di quell' accadimento nel mondo. Perciò ogni esistenza è azione, e quindi sintesi di tendenze e libertà. Tra Napoleone, che con un sol colpo d' occhio abbraccia la distesa immensa di un campo di battaglia, e con una sola pulsazione volitiva concentra in un atto di creazione un caos infinito di tendenze tumultuanti, e la forza elementare della pietra cadente, in cui si unificano le poche tendenze, di cui quella caduta è la sintesi, la distanza è incalcolabilmente grande, ma è distanza di grado e non differenza di natura. Se la libertà dell'atto volitivo si misura dal numero e dalla complessità delle ten-

denze che esso riduce ad unità, la libertà della volizione di Napoleone è tale, che, di fronte ad essa, la caduta della pietra è un fenomeno del più cieco determinismo: ma, poichè in entrambi i casi, siamo in presenza di una sintesi di tendenze, e sintesi significa irriducibilità, creazione, produzione di alcunchè di nuovo nel mondo, così, in entrambi i casi, è la libertà, che, con varie forme e atteggiamenti e con diversa intensità, si manifesta e si dispiega.

Tuttavia, ciò che precede non deve intendersi punto nel senso dell'esistenza di contemporanee sintesi volitive, indipendenti l'una dall'altra. Se così fosse, l'unità del mondo sarebbe per sempre distrutta, ed ogni conoscenza resa impossibile. Ad ogni istante il mondo si dilacera in un infinito di tendenze lottanti ed avverse, e ad ogni istante si riconcentra in perfetta ed indissolubile unità. Ma questa non dev'essere concepita come un'unità astratta e monocroma, nella cui grigia omogeneità tutte le differenze si annullano. Essa è precisamente l'unità, sotto la quale il mondo ad ogni momento ci appare, e quest'unità assolutamente ineliminabile non esclude e rigetta da sè le variopinte differenze individuali. Del resto, l'affermazione dell'esistenza contemporanea di più sintesi volitive è un assurdo in termini, e, per dimostrarlo, consideriamo la cosa *a parte subjecti* e *a parte objecti*, dal punto di vista della conoscenza e dal punto di vista della realtà. Dal punto di vista della conoscenza, due cose sono nello stesso tempo quando son comprese in una sola e medesima pulsazione dell'attività conoscitiva, quando entrano a far parte di una sola e medesima conoscenza. Possiamo bensì smembrare questa conoscenza nelle sue parti costi-

tuenti, ma solo a patto di non obliare che ciò che davvero esiste non son le parti, ma il tutto, e cioè l'unico atto di conoscenza, l'unica sintesi rappresentativa. Dal punto di vista della realtà, la conclusione è affatto la stessa. Un'attività, che una sintesi si pone nell'essere (essa è uno slancio di volontà e non una conoscenza), porta dunque nel suo seno la luce dell'autocoscienza e del possesso di sè, che le è immanente come ad attività spirituale, ma non ha nè di sè, nè di altro conoscenza riflessa. Che cosa vuol dire, per quest'attività, che un'altra attività è nello stesso tempo di lei? Niente altro, ci sembra, se non che questa seconda attività entra nel tempo in cui si svolge la prima, e poichè tempo e attività son lo stesso, s'inserisce nella prima attività e s'intreccia con essa, sia favorendola che contrastandola, e cioè stabilisce con lei una sintesi.

Dopo questa duplice dimostrazione la coscienza volgare rimarrà persuasa come prima, e più di prima, della contemporanea esistenza di parecchie sintesi volitive, ma gli è che essa inconsapevolmente al tempo sostituisce lo spazio, e si raffigura queste sintesi come cose giustaposte in uno spazio omogeneo ed immobile. Ma, in tal caso, si ricade nella prima parte del dilemma di sopra. Potremmo a tal proposito aggiungere [illegible] una sintesi volitiva solo empiricamente è distinguibile dalle altre contemporanee sintesi: solo approssimativamente la volizione di Napoleone è distinguibile dalle contemporanee volizioni dei suoi marescialli e ufficiali e soldati, e perfino dei suoi nemici. Ogni volizione e azione, infatti, non si svolge nel vuoto, ma nel pieno, e modifica questo pieno e ne è modificata. Ogni volizione e

azione produce nell'ampio mare dell'essere un'ondulazione, che giunge sino agli strati più profondi e alle rive più lontane di esso, e che si ripercuote sullo stesso movimento iniziale che l'ha provocata, e lo modifica e trasforma, senza che sia mai possibile distinguere un tempo, in cui il moto iniziale si svolga per forza propria, senza essere punto modificato dal movimento da lui originato, e un tempo, invece, in cui esso accolga e subisca queste modificazioni; onde solo empiricamente in quella vasta ondulazione unitaria sono distinguibili ondalazioni minori ed autonome. Perciò la ricerca d'individualità contemporaneamente esistenti è e sarà sempre vana; il vero individuo è il mondo in ogni istante della sua vita; e gl'individui approssimativamente distinguibili in esso non son che le membra e gli organi del suo corpo infinito.

L'unica sintesi volitiva, che costituisce l'essenza del mondo, ci si presenta divisa in tante sintesi contemporanee ed autonome, quando non seguiamo con l'occhio tutta l'ondulazione armoniosa, che in un dato momento percorre il gran mare dell'essere, ma ci limitiamo a riguardarne un segmento soltanto; cioè quando consideriamo la sintesi cosmica non più in relazione a tutta la situazione di fatto, sulla quale essa sorge, e cioè a tutto lo stato del mondo nel momento precedente, ma in relazione soltanto a un frammento di quella situazione e di quello stato. Così le varie fibre e vene e correnti d'acqua, che formano la massa d'un fiume, s'atteggiano diversamente secondo le sinuosità del letto ove scorrono, benchè, poi, nella massa fluente non sieno con precisione distinguibili nè fibre, nè vene, nè correnti, ma

tutto formi un sol fiume rapido e maestoso. D' altra parte, noi sappiamo che la conoscenza della situazione di fatto, la quale condiziona la tendenza e la volizione, è, a sua volta, condizionata dalla tendenza e volizione stessa, che ritaglia nella distesa del reale i limiti, ove vuol che s' accenda la fiamma del conoscere. E allora, come la tendenza *a* solo empiricamente è distinguibile dalla tendenza *b*, poichè, in sostanza, essa è, in pari tempo, e *b* e *c* e *d*, e così via, così solo approssimativamente la conoscenza della situazione di fatto α, condizionata dalla tendenza *a*, è distinguibile dalla conoscenza della situazione di fatto β, condizionata dalla tendenza *b*, ma in quella conoscenza α sono implicitamente presenti le conoscenze β e γ e δ, e così via; onde, come la volizione *a* è, in sostanza, tutta la sintesi cosmica di quel dato momento, così nella conoscenza α si addensa e si concentra la conoscenza di tutto l'universo in quello stesso istante; ed anche per questo lato si ristabilisce l' unità del mondo, che sembrava perduta.

E in conclusione, dunque, ripetiamo, il vero individuo è l'universo, considerato in ogni istante della sua vita, e le individualità, che noi dentro vi ritagliamo, sono semplicemente empiriche ed approssimative, e derivano dal considerare che noi facciamo la sintesi cosmica in rapporto ad un frammento solo della situazione di fatto. Ma l' operazione mentale, per la quale noi dal flusso compatto della realtà ritagliamo quelle individualità autonome, non è nè ingiustificata, nè del tutto arbitraria, poichè nell' infinito delle tendenze, che ad ogni istante la sintesi riunisce, possiamo distinguere gruppi di tendenze discendenti impetuosamente e d' un sol balzo all' a-

zione, e gruppi travagliati da interne scissioni, ove la sintesi non appena s'è stabilita, che di nuovo s'è rotta, e la lotta ricomincia. La natura stessa ha tracciato queste linee di separazione e raccolto in fasci queste tendenze più o meno affini, e bene fa l'intelletto a ricalcarne le tracce ed a seguire quelle linee. Senza dubbio, da un punto di vista rigorosamente filosofico, non esistono nè Napoleone, nè Berthier, nè Murat, nè Massena, ma la Vita che circola in Napoleone, in Berthier, in Murat, in Massena, e in tutti gli altri esseri del mondo. Ma, come dal punto di vista biologico la vita si è raccolta e concentrata intorno a certi nuclei non fissi, non precisi, non rigidi, fluenti, ondeggianti, e tuttavia innegabilmente esistenti, che sono gli esseri organici, così sotto alla sintesi cosmica possiamo distinguere, con una certa approssimazione, delle sintesi minori, più o meno oscillanti e imprecise, non separabili da linee nette, ma la cui esistenza non si può disconoscere nella realtà. Così niuno potrebbe segnare le linee precise, che separano i gorghi e i vortici di un fiume dal resto dell'acqua, che fluisce tranquilla: ma quei gorghi e quei vortici non perciò meno esistono e, pur partecipando al moto complessivo del fiume, si muovono con movimento proprio ed autonomo.

E però il mondo tutto vive di una vita unitaria, ed ogni pulsazione di questa vita rappresenta alcunchè di nuovo, di eterogeneo e d'irriducibile a ciò che precede. Il divenire dell'universo è, per definizione, creazione di novità, se la vita ripetesse il suo movimento, se allo slancio in avanti si sostituisse un *piétinement sur place*, ogni divenire s'arresterebbe, e, con esso, il tempo, e che cosa son la vita, l'essere, la realtà, senza

il tempo e il divenire? La produzione di novità è più che condizione della vita, è la vita istessa: e, da questo punto di vista, bene si afferma che l'essere discontinua è la sua caratteristica migliore. Ma la vita instancabilmente scorre e fluisce, e fluire e scorrere sono i termini che ne definiscono l'essenza. Niun fenomeno, niun essere, niuna qualità si conservano identici a sè stessi durante un certo periodo di tempo: esistere, per loro, è passare e non fermarsi, e perciò appunto il divenire del mondo è continuo. E da questo punto di vista è giusto affermare che la realtà è perfettamente continua, e che non presenta all'occhio nè interstizii, nè vuoti. La sintesi del continuo e del discontinuo è il divenire, ch'è una continua discontinuità, un'incessante mutabilità; e solo non s'innalza a questa veduta chi concepisce il succedersi delle cose come il giustapporsi in uno spazio vuoto ed omogeneo di pulsazioni e vibrazioni, ciascuna diversa dalle precedenti e dalle seguenti, ma identica a sè stessa per tutto quell'intervallo di tempo, che ne misura e circoscrive l'esistenza.

Ma all'identificazione di attività e tempo, tempo e divenire, qualche ortodosso seguace dell'Hegel potrebbe muovere obbiezioni, che gioverà prevenire e dissipare. Procediamo con ordine (1). I. « Il tempo è grandezza, grandezza composta, grandezza estensiva. Nel concetto del divenire nulla è compreso di grandezza, composizione, parti, estensione e così via. Il divenire è dunque più semplice del tempo. E già in questo riguardo esso ha per sè la priorità logi-

(1) Cfr. KUNO FISCHER, *System der Logik und Metaphysik*, Heidelberg, Bassermann, 1865, § 79.

ca ». Ma chi non vede che concepire il tempo come una grandezza estensiva, composta di una moltitudine di parti successive affatto identiche fra loro, di cui niuna è la più piccola, di cui ognuna è divisibile all' infinito, e la cui vera unità è l' istante, che non dura e continua, ma nel sorgere passa, nel comparire scomparisce, è nient'altro che deformare la natura vera del tempo, e alla sua rappresentazione sostituire quella di una linea geometrica, composta di una quantità di punti, niuno dei quali occupa spazio, tutti identici fra loro, e che solo, invece di porsi l'uno accanto all' altro, rientrano l' uno nell' altro a misura che si avanza sulla linea, ch' essi prima costituivano? Trasformato in grandezza estensiva, il tempo è spazio diventato punto, ed esclude affatto da sè la durata, e della sua vera natura null'altro conserva che la caratteristica di scomparire e apparire nello stesso atto: diventa istante, e l' istante è il tempo ravvisato come puro presente, avulso da ogni relazione col passato e col futuro, e cioè reso privo di ogni continuità e durata, ossia concepito come affatto diverso dallo sforzo, dall'attività, dalla volontà, poichè non v' è durata, nè continuità fuori dello sforzo e della volizione. E, in conclusione, se il divenire non è grandezza, composizione di parti ed estensione, neppure il tempo è nulla di tutto ciò, e per questo riguardo essi sono affatto identici fra loro.

2. Supponiamo che il divenire sia possibile solo come tempo. « Ciò che è possibile solo come processo di tempo, ha d'uopo per realizzarsi di uno spazio di tempo o di una serie di tempo, cioè può venire in luce solo successivamente (in un corso di tempo), quindi anche il divenire dovrebbe aver percorso un

tempo per valer come tale. Il divenire istesso allora potrebbe *divenire* solo con il tempo ». Il vizio del ragionamento diverrà subito chiaro, quando si osservi che, dopo di aver identificato tempo e divenire, il critico, per poter affermare che questo, in tal caso, non avrebbe luogo che nel tempo, surrettiziamente identifica il divenire con una particolare attività, la quale non si svolge che nel tempo, e non realizza lo scopo suo che in un certo corso di tempo, ed è essa questo tempo, col quale coincide punto per punto, chè, se si fosse svolta in un tempo maggiore o minore, sarebbe stata un'altra e diversa attività. Ora, il divenire non è una particolare attività, cioè un particolare tempo, solo in capo al quale la sua esistenza coincida con la sua essenza, e cioè questa e quella sieno affatto esaurite, ma è l' attività, il tempo in generale, e cioè il fluire delle cose, la sintesi di essere e non-essere, ossia sè medesimo.

3. « Ciò che esiste nel tempo, è temporalmente distinto. Le differenze di tempo sono successive. Se il divenire fosse temporalmente condizionato, le sue differenze dovrebbero allora essere successive; Essere e Non-Essere dovrebbero essere temporalmente distinti, e cioè dovrebbero seguirsi l' un l' altro ». Anche ora il vizio del ragionamento consiste nel negare implicitamente l' identità di tempo e divenire, dopo di averla esplicitamente affermata. Il puro Essere non può precedere o seguire nel tempo il puro Non-Essere, perchè, essendo conciliazione perfetta di ideale e reale, non è più sforzo, tensione, volontà, attività, e cioè tempo: e, non essendo nulla di tutto ciò, non è realtà, è niente, è Non-Essere. E il Non-Essere non può neppur esso occupar tempo, perchè tempo = at-

tività, e attività = realtà, e il puro Non-Essere non è realtà. Il tempo, invece, è essere e non-essere insieme, e cioè durata e momento, continuità e flusso incessante, ossia tentativo di adeguazione del reale all'ideale, dello strumento al fine, del mezzo allo scopo, della causa all'effetto, e cioè sforzo, tensione, attività: in una parola, divenire e volontà. Ammettere l'esistenza di un divenire al di sopra e al di fuori del tempo, è lo stesso che stabilire nel cuore dell'universo una dualità fondamentale, dalla quale non sarà mai più possibile risalire all'unità.

Chiarito il concetto del divenire come sintesi del continuo e del discontinuo, il rapporto tra l'individuale e l'universale risulta limpido di per sè stesso. Leggendo o dicendo che l'universale s'incarna nel particolare, senza però esaurirsi in esso, molti s'immaginano il particolare come circoscritto da limiti precisi nello spazio e nel tempo, su cui, come da una costellazione celeste, piova l'influsso dell'universale. Ma l'individuale non è limitabile nello spazio, poichè in ogni punto, per quanto piccolo, dello spazio sono impegnate tutte le forze ed attività cosmiche, che lottano e combattono con indicibile furia per la conquista dell'essere: e neppure nel tempo, poichè il tempo, e cioè il divenire, il fluire delle cose, è precisamente lo sforzo disperato dell'individuale, continuamente trapassante da una ad altra forma nella brama di adeguarsi all'universale, e continuamente annullante ogni forma che assume, nella coscienza della inadeguazione di questa a quello. Nè, d'altra parte, è possibile frazionare il divenire del mondo in un certo numero di qualità individuali, ciascuna immobile in se stessa, e che tutte col loro

succedersi formerebbero il fluire del cosmo, poichè una qualità che non divenga è inconcepibile, ed il fluire di essa è tutt'uno col suo esser reale. Resta, dunque, che l'individuale è lo scorrere stesso del mondo, ove niun punto è stazionarietà e immobilità, ma ove tutto è divenire, progresso e movimento, sorgere e svanire, nascere e scomparire.

III.

La Conoscenza e la Realtà.

Esaminata brevemente la natura e l'intima dialettica della Realtà, si pone la domanda: in qual rapporto con essa entri la Conoscenza. Come è chiaro, nella posizione istessa del problema è inclusa l'idea di una duplicità di termini (realtà e conoscenza) e di un rapporto, che si stabilisca fra essi. Ed infatti, voler ridurre la volontà a conoscenza o la conoscenza a volontà, intendendo per conoscenza e per volontà le attività già specificate e divise dell'unica realtà, è impresa affatto assurda e disperata. L'una non si liquida nell'altra, ma v'è tra esse un rapporto, che, avvincendole indissolubilmente, ne rispetta la reciproca indipendenza. La volontà, invero, sorge sopra una situazione di fatto portale dalla conoscenza, e la continua e la perpetua, pur modificandola e variandola; ed a sua volta la conoscenza, quando è vera conoscenza, e cioè conoscenza *tout court*, è conoscenza di una realtà, ossia di un'attività, di una volontà: onde il rapporto tra essa e la realtà è di reciproca presupposizione ed implicazione, e si può raffigurare come un rapporto circolare (1). Vedremo in seguito quel

(1) Cfr. BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica*, pp. 205-13.

che v'abbia di manchevole in siffatta determinazione, e qual concetto più rigoroso e preciso dell'unità di conoscenza e volontà le si debba sostituire; ma, per gli scopi del presente capitolo, essa ci basta pienamente, e però ce ne contentiamo per ora.

Nè, con quel che precede, si vuole affermare che l'attività, sia desiderio che volizione, non abbia in sè lume alcuno di coscienza e sia cieca del tutto. Nell'atto stesso in cui si lancia nell'essere, la volontà non ha coscienza riflessa di sè medesima: è volontà e non conoscenza, vita e non rifacimento di essa. Ma in quanto è funzione spirituale, e non meccanismo naturale estraneo allo spirito, essa porta in sè medesima la sua luce, la sua coscienza; ma questa luce e questa coscienza incorporate nell'attività non sono conoscenza dell'attività, bensì l'attività stessa. Come funzione dello spirito, infatti, la volontà, lanciandosi nell'essere, ha di sè medesima una coscienza, che non è se non il sentimento e il possedimento di sè stessa nel suo svolgersi e nel suo fluire: quindi, il sorgere e l'affermarsi della volontà, il suo urtar contro gli ostacoli, e il rimbalzare ch'essa fa su sè medesima, e il suo tornar a lottare contro di quelli, e il suo tradursi nell'essere, e le alternative di piacere e di dolore, che ne accompagnano le fasi ed i momenti di libero sviluppo, d'intralciamento e di lotta, sono inscindibilmente, non dirò accompagnati da coscienza, ma essi stessi quella coscienza, ch'è il possesso che lo Spirito ha di sè e la misura cui sottopone sè stesso, e che è sè medesimo. La conoscenza, invece, in tutte le sue svariate forme e funzioni, oltre ad essere anch'essa la coscienza di sè, ch'è la volontà (poichè la qualità di autocoscienza ed autopossedi-

mento spetta in comune a tutte le funzioni spirituali, essendo caratteristica universale e necessaria dello Spirito), implica nel suo concetto il riferimento a qualcosa, che essa illumina e pervade della sua luce, ma che pure è distinto da lei, implica il richiamo ad una realtà, che lo Spirito un tempo ha vissuto, o vive tuttora, e che essa isola dal complesso dell'universo, ove quella affonda le sue radici, circoscrive nello spazio e nel tempo, e rivive, e rifà. La conoscenza, quindi, non crea realtà, come la volontà, non lancia l'universo nelle vie del futuro, ma ricrea il vissuto, e riagisce l'agito, e non aumenta, ma custodisce e conserva e numera la ricchezza cosmica.

Ora, contro la conoscenza, non in quanto generale autocoscienza e sentimento di sè medesima, ma in quanto specificamente conoscenza, e cioè rifacimento dell' attività una volta agita, si son mosse le più gravi obbiezioni ed accuse. Se la vita psichica — si è detto — è un fluire continuo, un ininterrotto succedersi di nuovi stati e qualità, non è forse contraddizione in termini affermare la possibilità di rivivere uno stato psichico passato, e di rifare un brano di vita vissuta? Ogni stato psichico porta in sè stesso la sua luce, ed è relativo solo a sè medesimo, il che val quanto dire che è irrelativo; onde ogni momento l' uomo è vissuto e fatto dall' Assoluto. Ma, quando egli vuole acquistare coscienza di un momento antecedente della sua vita, questo, sottoposto ai raggi della conoscenza riflessa, impallidisce e si sforma e si muta, e però cessa di essere assoluto e diventa relativo. Nell'istante in cui odio o amo, l'odio o l'amore, che mi fremono dentro, mi son perfettamente noti, non per coscienza riflessa ch' io n' abbia, sibbene in forza

della luce interna, che essi portano in sè; e quando voglio acquistarne conoscenza riflessa appunto — o conoscenza *tout court* —, l'odio e l'amore non son più quelli. E la stessa conoscenza riflessa, perfettamente nota nell'atto in cui si svolge, in forza della luce interna, onde anch'essa è provvista, cessa di essere un momento assoluto, e diventa uno stato relativo, quando da slancio di vita la trasformo in oggetto da conoscere, e la sottopongo ad una superiore e diversa conoscenza, per apprenderne, ad esempio, l'intima essenza e struttura. Πάντα ῥεῖ, anche nel fiume della vita psichica, ove ogni momento forma un mondo affatto chiuso ed impenetrabile agli altri. Memoria, storia, conoscenza, filosofia son del tutto abolite; ed ognuno di noi è, di fronte al sè stesso di un minuto prima, così perfettamente estraneo, come un europeo di oggi verso gli abitatori preistorici della pianura del Gange, della vita e civiltà dei quali niun monumento, ricordo o documento ci è pervenuto (1).

Ma questo scetticismo e nichilismo, che porta in sè, del resto, l'esigenza di uno scetticismo ancora più profondo e radicale, dev'essere respinto con tutte le forze. Niuno nega che la vita psichica sia un fluire continuo ed un ininterrotto succedersi di nuove qualità, ma che perciò? Se la conoscenza dovesse avere il còmpito di farmi vivere novellamente la mia vita, se conoscere il mio riso o il mio pianto, la mia lettura o la mia passeggiata di ieri significasse ridere o piangere, leggere o passeggiare di nuovo, e cioè

(1) Cfr. GEORGES REMACLE, *Caractère général de la connaissance*, in *Revue de Metaphysique et de Morale*, Paris, 1893, pp. 248-80.

creare una vita che ripetesse la vita da me già vissuta, porre un futuro che fosse identico al passato, la conoscenza sarebbe evidentemente assurda ed impossibile. Ma conoscere non significa ripetere la vita vissuta, sibbene riviverla: e, di fronte alla vita vissuta, il fatto di riviverla non rappresenta forse qualcosa di nuovo e di eterogeneo? La conoscenza, quindi, non arresta e congela la mobile corrente della vita psichica, ma è un'onda di più che vi si aggiunge, ed è anche essa un nuovo atto di vita e di creazione. Del resto, dal momento che si attribuisce un'efficacia deformatrice alla conoscenza, cioè al possesso che lo Spirito prende del suo passato, perchè non attribuirla anche all'autocoscienza ingenua, ch'è il possesso di sè medesimo, inerente ad ogni stato psichico? Se lo Spirito, ch'è unità indissolubile, non può rivivere e rifare il suo passato, come può affermarsi e porsi, e cioè sentirsi e possedersi, nel presente? Ed allora lo stato psichico, come esso appare a quella luce primitiva, che internamente lo rischiara, sarebbe non più assoluto, ma relativo, perchè da essa deformato, e bisognerebbe ammettere, contro ogni esperienza e verità, che la vita psichica, nella sua genuina natura, è affatto impenetrabile allo spirito e alla coscienza, e che scorre silente e buia, come un fiume sotterraneo; nel qual caso sarebbe impossibile non solo il dire che cosa essa sia, ma persino affermare che esista.

L'errore è tutto nel modo iniziale di rappresentarsi il processo della conoscenza, come se da una parte vi fosse lo stato psichico da conoscere, come già presente allo spirito, benchè non ancora conosciuto; dall'altra, la luce della conoscenza, come già accesa e sfavillante, sebbene priva ancora d'oggetto da illumi-

nare; e solo in un posteriore momento, dall'intersezione di quello stato e di questa luce, nascesse la conoscenza piena e concreta. Ma questo processo è assolutamente fantastico e immaginario. Io voglio rammentarmi cosa abbia fatto il giorno tale del tal mese del tal anno: mi riconcentro su me stesso, e, d'un tratto, ecco mi ricordo che in quel giorno feci un'escursione su di una montagna. I termini del processo non son tre, ma uno: lo stato psichico da conoscere, quando non è conosciuto ancora, è fuso ed immerso nella massa bruta ed opaca dell'incosciente, cioè del presente che vive ed agisce, e la luce della coscienza, che non si concentri in una conoscenza particolare, è tanto poco reale, quanto una luce che non illumini nulla. Il momento in cui lo stato psichico è isolato e circoscritto nel tempo e nello spazio, e cioè ritagliato e rivissuto nella sua specifica individualità, è il momento stesso, in cui su di esso piove la luce della conoscenza, e dalle oscure latebre dello Spirito ne sorge la cognizione concreta e precisa. Ma v'è un'osservazione affatto decisiva e inappellabile da fare. Se la conoscenza avesse un termine di paragone estrinseco a sè, confrontata al quale si svelasse come ad esso conforme o da esso difforme, noi potremmo parlare della sua relatività. Ma la conoscenza non ha di sè altra misura che se medesima, nè può avere come termine di riferimento il fatto vissuto, concepito come del tutto fuori del soggetto conoscente, poichè, per porre il fatto come termine di riferimento, bisognerebbe conoscerlo già come vero, nè v'è altro giudice della verità di una conoscenza che la conoscenza medesima, per la quale la falsità è arresto di movimento e di vita e cessazione di se medesima. Ma allora, che

cosa intendiamo noi dire, quando affermiamo che la conoscenza è conoscenza di realtà, e cioè di attività, di volontà?

Se conoscere, come abbiamo già detto e come vedremo meglio in seguito, è sinonimo di rivivere e rifare, è di tutta evidenza che, nel momento in cui lo stato psichico è vissuto e fatto, esso non può essere rivissuto e rifatto. Onde, all'interna luce dell'autocoscienza, che accompagna il fluire dell'attività e ne rischiara il cammino, non si sovrappone quella della conoscenza vera e propria. Nel momento in cui un corridore corre, tutta la sua vita psichica è concentrata nella tensione volitiva, che ne lancia il corpo attraverso lo spazio, nè questa tensione è oggetto di una conoscenza riflessiva, che la limiti nello spazio e nel tempo, e la riviva e la rifaccia. E la visione stessa, che il corridore, gettando uno sguardo su di sè, ha di sè medesimo, come lanciato a tutta corsa, è conoscenza e non volontà, punto di vista particolare preso sull'attività (*zufällige Ansicht*) e non l'attività stessa. D'altra parte, la conoscenza è conoscenza dell'attività, appunto perchè conoscenza della realtà. Come conciliare quest'affermazione con la precedente? Non in altro modo, ci sembra, se non ammettendo che la conoscenza è espressione delle impressioni, che il fatto vissuto ed agito produce sullo spirito del soggetto conoscente. Ed infatti, che cosa vogliamo da Senofonte, quando gli chiediamo il racconto della battaglia di Cunaxa? Che egli e Ciro ed Artaserse combattano di nuovo dinanzi a noi? o non piuttosto che egli ci esprima genuinamente le impressioni, che su di lui fecero i combattenti greci e persiani e sè stesso, in quanto combattente? Circoscrivere il fatto

nello spazio e nel tempo, riviverlo, rifarlo, riagirlo, è nient'altro che esprimere compiutamente le impressioni, che quello destò nello spirito di chi vi assistè, sia come attore che come testimone.

Vedremo in seguito quale posizione privilegiata sotto il presente riguardo goda, rispetto alle altre forme della conoscenza, l'arte, nella quale il fatto e l'impressione sua, l'azione e la sua risonanza son tutt'uno. Qui gioverà osservare, per le altre forme della conoscenza, che il fatto non è separabile dalle impressioni, che esso suscita nello spirito dei testimoni e di colui stesso che lo vive, così come gli echi molteplici e profondi, che in una caverna buia, invasa dalle acque, suscita il cader di una pietra, non sono separabili dal rumore proprio della pietra cadente, e come dalla sonora vibrazione di un tasto di pianoforte, che un dito percuota, non è separabile il fremente ronzio, che si diffonde per l'aria circostante. E la conoscenza naviga a ritroso queste onde, che si producono intorno a un centro originario, e tende ad accostarsi a questo il più che può. Come possibilità ideale, raggiungerlo, di certo, non le è negato, al limite, la conoscenza acquisterà pieno possesso della realtà viva e concreta, quale un dì si produsse. Ma ciò accadrà solo al limite, e cioè solo nell'infinito del tempo, poichè il fatto si continua immediatamente nelle impressioni, che esso suscita di sè in tutto l'universo; e perchè giunga ad esso, al suono centrale, anima e vita di tutto l'oceano sonoro delle impressioni, è d'uopo che la conoscenza percorra le linee, che congiungono questo centro ideale a tutti i punti della periferia, ossia risalga le correnti di tutte le impressioni, che in larghi cerchi concentrici si pro-

pagano intorno al fatto. E poichè questo suscita di sè impressioni nel corpo intero dell' universo, e ad ogni istante quelle si trasformano, e, a lor volta, producono sempre nuove impressioni, che ricoprono ed offuscano le prime, così la conoscenza, com'è chiaro, non potrà esaurire quel còmpito che solo nell'infinito del tempo.

Ci si obbietterà che, dopo di aver affermato che la conoscenza si esaurisce per intero nell'espressione delle impressioni suscitate dal fatto, noi, contraddicendoci, ammettiamo, sia pure come limite ideale, che alla fine dei tempi dei tempi essa s' impadronirà del fatto stesso. Ma, in realtà, non v'è contraddizione alcuna. Se le impressioni non son tali che in quanto emanano dal fatto, ed il fatto non è fatto, se non in quanto si prolunga in impressioni, la conoscenza di tutte le impressioni suscitate dal fatto coinciderà punto per punto con la conoscenza del fatto stesso, come la conoscenza della causa si esaurisce per intero in quella della totalità dei suoi effetti. Il sèguito della nostra trattazione ci rivelerà che realtà e conoscenza, fatto ed impressione sono frutti della stessa pianta: l'attività, che nello svolgersi e nel realizzarsi si gemina in realtà (volontà) e possibilità (conoscenza), necessità (volontà) ed impossibilità (conoscenza), e si pone come realtà che appare nell'essere attorniata da un alone di possibilità, e come necessità che espelle da sè il caos delle impossibilità. Ma ove si rifletta che ciò che è reale è anche possibile, tanto possibile che s'è realizzato, mentre quei possibili, che non si son realizzati, erano possibili solo di nome, ma, di fatto, impossibili, e però, di fronte ad essi, il possibile attuatosi appare necessario, sarà chiaro che il possesso

di tutti i falsi possibili, e cioè di tutti gl'impossibili, e cioè ancora di tutte le impressioni, ossia la conoscenza, coincide completamente col possesso del necessario, del reale e del veramente possibile, ossia del fatto. L'impossibile, infatti, cos'è se non la necessità negativa, e cioè il lato negativo della necessità? e poichè il lato negativo rimanda al positivo, come questo a quello, così non si può posseder l'uno senza l'altro, non si può esser l'uno senza in pari tempo esser l'altro, non si può conoscere senza contemporaneamente agire. In tal modo, l'abisso, che sembrava spalancarsi, tra fatto ed impressione, vien colmato, ed alla conoscenza è assicurata verità, al fatto spiritualità, all'universo somma e concreta unità.

E però, ad ogni impressione rivissuta ed espressa, e cioè conosciuta, un nuovo brano di verità è conquistato, e un nuovo passo verso il limite ideale è fatto, ma la verità non è completa, ed il limite resta ancora, e di quanto! lontano. Non lo scetticismo si può dedurre, quindi, dalle nostre parole, ma solo l'affermazione della perennità ed eternità della conoscenza. E se questa è parte essenziale dello Spirito, e lo Spirito, è e non può non essere, non sarebbe assurdo concepire la conoscenza come limitata nel tempo e nello spazio, e cioè esauriente in uno spazio e in un tempo limitati l'oggetto suo? E che cosa son le grandi rivoluzioni, apportate nel corso dei secoli nella storiografia, se non scoperte di nuove impressioni, cui prima poco o nulla si badava? Per ciò, sebbene al limite la conoscenza penetri ed investa dei suoi raggi tutto quanto l'oggetto suo, pure, in ogni momento storico, avendo a che fare con l'impressione e non col fatto originario, urta contro un limite, un ostacolo,

una natura, che in un successivo momento sarà eliminato come *quel* limite, *quell'*ostacolo, *quella* natura, ma risorgerà subito come *altro* limite, *altro* ostacolo, *altra* natura. Ma proprio perchè l'arte, come vedremo, è espressione di un'impressione, che è anche fatto. o di un fatto, che è anche impressione, essa, in ognuna delle sue produzioni, raggiunge e conquista non un brano soltanto di verità, ma la verità tutta quanta, perfetta e compiuta. E però, mentre nelle altre forme di conoscenza, ogni impressione rimanda ad un'altra impressione, e tutte insieme al fatto, ch' è conseguibile solo con l'eternità, nell'arte, invece, ogni impressione, essendo in pari tempo fatto, rimanda solo a sè medesima, onde in essa non v' è distinzione di spirito e natura, fenomeno e noumeno, fatto e conoscenza, oggetto e soggetto, poichè questi termini fan tutt'uno.

Ora, a quale elaborazione le impressioni debbono essere sottoposte, perchè siano conosciute ed espresse? Conoscere un'impressione o un gruppo d'impressioni significa isolarle nella massa oscura, bruta ed omogenea, ove è fuso tutto il passato del soggetto conoscente, anzi tutto il passato del mondo, e che continuamente fluisce, e, fluendo, forma il presente e l'avvenire. Ed isolare quelle impressioni significa ritagliarle nella trama compatta degli avvenimenti che le produssero, e circoscriverle nello spazio e nel tempo, e definirle nella loro peculiare fisonomia ed individualità, e per mezzo loro rivivere e rifare ciò che un tempo fu fatto e vissuto. Ed elaborarle così è lo stesso che esprimerle, e cioè porre la possibilità di risentirle nella stessa guisa e nella stessa misura di quando per la prima volta furono sentite, e cioè, appunto, di rivi-

verle e rifarle. E poichè, rivissute e rifatte una volta, non si vede perchè le impressioni non possano essere rivissute e rifatte infinite volte ancora da infiniti individui, è chiaro che la conoscenza, se applica, per così dire, alla sua materia le forme dello spazio e del tempo, e cioè, se ritaglia nello spazio e nel tempo le impressioni, è essa, poi, in quanto forma, in quanto processo d'isolamento e d'espressione delle impressioni, sottratta allo spazio e al tempo ed al principio d'individualità. La conoscenza, quindi, è super-individuale ed impersonale. Ma ciò che esiste e non è individuale è universale, e, d'altra parte, di universali non ve n'è che uno: dal che si ricava che la conoscenza è universale ed unica. Che cosa è l'espressione, adunque? Null'altro che l'impressione isolata dal cosmo, ove prima era naufraga ed immersa, circoscritta nello spazio e nel tempo, ed espressa in modo che tutti, sempre e dovunque, potranno riviverla. L'espressione, quindi, non è alcunchè di sovraggiunto all'impressione e distinguibile da essa, poichè essa, e cioè la conoscenza, non è altro che il processo disindividualizzatore ed universalizzatore dell'impressione, sia questa impressione di desiderio o di volizione, di tendenza o di atto. Nè, d'altra parte, è possibile concepire l'impressione come intimamente estranea all'espressione, della quale potrebbe anche far senza, poichè un'impressione inespressa sarebbe attività non universale,ma individuale: desiderio o volizione in atto, non risonanza ch'essi destano nel loro processo di attuazione: realtà e necessità, non possibilità ed impossibità.

Sintesi dell'impressione e dell'espressione è la conoscenza, e, mercè l'universalità e l'impersonalità di

questa, l'attività si sottrae al gorgo della morte e si conserva per l'eternità. Se il poeta non avesse cantato il suo inno, i movimenti di meraviglia, di paura, di venerazione, da lui provati dinanzi alla malinconica maestà del cielo stellato, o di fronte al mistero del tempo, che fugge qual vento e più non ritorna, si sarebbero perduti nelle onde buie del passato, senza possibilità alcuna di essere isolati e rivissuti e risentiti. Ma in quell' inno essi si sono rispecchiati e riflessi, e tutti gli uomini, per tutta l'eternità, in forza di quell'espressione, potranno ricrearli e risentirli. La conoscenza conserva, quindi, per sempre i fuggevoli moti dell'attività, e li trasporta in una regione, ove l'ala della morte e del tempo più non li sfiora. Ma l'attività paga con la morte questa fuga dalla morte. E' vero che la conoscenza la sottrae al tempo e alla distruzione e la conserva per sempre, ma essa, nell'atto di esprimersi, conoscersi e riflettersi, si dissolve ed annulla in conoscenza. Il poeta canta il suo strazio disperato, e, cantandolo, lo conserva per l'eternità; tutti gli uomini, ricantando il suo canto, proveranno il suo stesso dolore, ma, nell'atto che egli canta, non soffre più: egli rivive il suo dolore, non lo vive. Lo storico ci racconta gli episodii di una lunga e sanguinosa battaglia, ossia dà forma e corpo d'espressione al tumulto d'impressioni, che la vista di migliaia di uomini, stretti in un abbraccio di morte, gli ha scatenato nell' animo, ma, nell' atto che egli racconta e descrive, i desiderii e le volizioni, che formano la materia delle sue impressioni, si universalizzano e disindividualizzano e, per così dire, si distaccano da lui e si oggettivano. Nè potrebbe essere diversamente: l'attività, desiderio o volizione, è l'indivi-

duale, e renderla universale è lo stesso che distruggerla ed annientarla come attività. Pure, se l'universo è unità, e se nel suo fondo è volontà, e se la volontà non può sorgere che sopra una situazione di fatto portale dalla conoscenza, non è forse d'uopo che la conoscenza sia universale ed unitaria, perchè la sintesi, che su di essa si afferma, sia universale ed unitaria anch'essa? Se il presente non sorge che sul passato, non è forse d'uopo che questo sia visto *sub specie universalis*, perchè quello ne continui il movimento con una sola ondulazione unitaria? Ci si potrebbe opporre che tanto la conoscenza, quanto la sintesi cosmica essendo entrambe attività unitarie ed universali, non si vede più qual differenza corra tra l'una e l'altra. Ma la differenza risulta chiara e precisa, quando si rifletta che la conoscenza, è universale ed unitaria in atto, e la sintesi cosmica lo è solo in potenza, e però continuamente fluisce e diviene, e passa da una ad altra forma individuale per adeguarsi pienamente all'essenza sua d'universale, e pienamente conciliarsi con l'universalità ed unicità della conoscenza.

Essendo super-individuale, soprapersonale ed universale, la conoscenza è assoluta, anzi è l' Assoluto. Ogni vera conoscenza, e la conoscenza, che è davvero conoscenza, è sempre vera, è un frammento dell'Assoluto; e, reciprocamente, l' Assoluto non è che l'insieme delle conoscenze, concepito come unità. Proposizione che risulterà oscura solo a chi crede erroneamente che le conoscenze individuali, o meglio le conoscenze di ciascuno di noi, considerato come individuo, si aggruppino ed unifichino intorno ad un Io, che imprima loro un ineliminabile carattere d' individualità, e ne faccia un mondo affatto chiuso al mondo

delle conoscenze di un altro individuo, anch'esse aggruppate attorno ad un Io. Dato, quindi, e non concesso che l' Assoluto esista, esso non può essere che un Io, il quale unifichi ed aggruppi attorno a sè, invece che un certo numero di conoscenze, tutte le conoscenze di tutti gl' individui pensanti nell'universo, ma che, pel fatto stesso di enucleare intorno a sè quelle serie conoscitive, imprime loro uno spiccato carattere d'individualità — sia pure l' individualità dell'Assoluto —, e, per ciò stesso, le trasforma e cangia; onde le conoscenze che si aggruppano intorno al mio Io, in quanto si aggruppano intorno all'Io dell'Assoluto, cangiano natura ed essenza. La conoscenza, che l' Assoluto ha delle mie serie conoscitive, che gli si aggruppano attorno, è affatto diversa dalla conoscenza, che ho io delle stesse serie, in quanto si aggruppano attorno al mio Io. La conoscenza, quale spetta all'Assoluto, non ha nulla da fare con la conoscenza, quale si manifesta in questa bassa terra, e forma un mondo conoscitivo, che per noi, esseri relativi e finiti, rimarrà sempre chiuso e inaccessibile.

Il ragionamento non farebbe una grinza, se davvero in ogni individuo pensante le conoscenze si raggruppassero attorno a un Io, nè altra conoscenza fosse possibile, se non quella condizionata dal riferimento a un Io. Ma non ce n'è niente. La parola Io può avere un doppio significato: o pratico o teoretico. Nel senso pratico, essa indica quella caratteristica fisonomia individuale, che inerisce ad ogni tendenza o volizione, e le dà quel fremito speciale, quella particolar vibrazione, che la distingue da ogni altra. Ma allora è chiaro che l' atto pratico non si riferisce ad un Io, per la ragione semplicissima che è esso l'Io. Nel senso

teoretico, poi, che cosa significa dire che le conoscenze si aggruppano attorno a un Io? Se quest' Io è ricco anch'esso di contenuto conoscitivo, se, come si dice, è un Io empirico, allora è d' uopo che esso sia riferito ad un Io meno materiale, e questo, a sua volta, dovrà essere riportato ad un Io superiore, meno materiale ancora, e così via di seguito, finchè si arrivi ad un Io privo affatto di contenuto e puro centro di riferimento delle conoscenze. Ma, d' altra parte, un Io formale, come lo si chiama, affatto vuoto di contenuto conoscitivo, un *Io penso* kantiano, in qual modo potrebbe raggruppare intorno alla sua vacuità un mondo intero di conoscenze? ed essendo vuoto e formale, e, quindi, identico in tutti gl' individui, come potrebbe dare al mondo di conoscenze di ciascuno di questi un carattere suo proprio, che lo differenzii dagli altri mondi e lo chiuda in sè stesso come una monade leibniziana? (1) Il riferimento del contenuto conoscitivo a questo impersonale *Io penso* del Kant, a questo universale *Io = Io* del Fichte, non è altra cosa che il riferimento della conoscenza a sè medesima, e cioè l'autocoscienza, che spetta ad essa come alla volontà, e che è il possesso di sè, il sentimento di sè, l'affermazione di sè, inerente ad ogni attività spirituale. E se alla parola Io vuol darsi a forza il significato di attività unificatrice delle conoscenze singole, non si dice nulla di meno vero, quando con ciò s' intenda che l' attività unificatrice della conoscenza è la conoscenza stessa.

Anche noi concepiamo l'Assoluto come conoscen-

(1) Cfr. su questo punto il mio studio: *Il Diritto come prodotto dell'autocoscienza*, Roma, Direzione del *Commento*, 1911, cap. V.

za totalmente unificata, ma questa non è che l'insieme delle serie conoscitive pensato come unità. Così, il mare non è che l'insieme delle onde concepito come unità, senza che al disopra di esse, individualmente considerate, sia da porre un mare che le unifichi, e che sia diverso dal mare reale, ove ci bagniamo e naviighiamo e, all'occorrenza, affoghiamo. Tra la conoscenza di ciascuno di noi, come individuo, e quella dell'Assoluto v'è, certo, differenza, ma puramente quantitativa. In quanto la mia conoscenza è conoscenza di verità, o conoscenza *tout court*, essa è conoscenza assoluta, è Assoluto; ma poichè io non conosco tutto, poichè la mia conoscenza è solo un picciol frammento di quella dell'Assoluto, essa è conoscenza mia e non dell' Assoluto, conoscenza umana e non divina. Per dirla con Galileo Galilei, la conoscenza dell'individuo è intensivamente uguale a quella di Dio, e solo estensivamente differente (1). Del resto, nella conoscenza dell'Assoluto le conoscenze individuali sono ritagliate dall'attività pratica, e poichè questa è una, quelle conoscenze sono bensì individuali, ma anche universali, perchè rimandano da tutte le parti alla totalità delle altre conoscenze, e cioè alla conoscenza come totalità, e sono questa conoscenza stessa concretata e, per così dire, puntualizzata. Ma, come la Realtà, pur essendo una nel suo fondo e nel suo divenire, comporta e richiede la diversità di soli e pianeti e stelle e monti e fiumi e mari e piante e animali e uomini, così la conoscenza, una come la Realtà, si differenzia secondo gli aspetti, che questa assume. E come la luce che piove sul monte, pur essendo identica a quella che penetra

---

(1) Cfr. *Edizione nazionale delle opere di Galileo Galilei*, VII, 128-30.

il fiume e ne rende le acque trasparenti, illumina il monte e non il fiume, così la conoscenza di chi naviga per mare non è diversa che per gli oggetti dalla conoscenza di chi si arrampica sulle montagne o passeggia pei boschi, nè la diversità, che *a parte materiae* presenta la conoscenza, impedisce l'unità sua *a parte formae*. La coscienza volgare ripugna a questa concezione, perchè immagina l'Assoluto come un individuo che conosca tutto, come un uomo onnisciente. Ma come in un individuo l'aggrupparsi delle conoscenze attorno a un Io non eliminerebbe la differenza, che corre tra la conoscenza dell'oggetto *a* e quella dell'oggetto *b*, pur essendo entrambe conoscenze, anzi conoscenza, così le mie conoscenze son certo diverse da quelle di tutti gli altri individui, ma solo per la materia e non per la forma, tutte essendo ugualmente conoscenza. L'unità della conoscenza non è l'annullamento di tutte le conoscenze in una sola conoscenza, o meglio nella conoscenza di un solo oggetto, vera notte, ove ogni lume di spiritualità si spegnerebbe per sempre, ma è l'unità dei processi conoscitivi, l'unità dell'autocoscienza, cioè dell'autopossedimento, che spetta alla conoscenza come alla volontà. E quale altra unità è mai desiderabile?

Tutto questo getta nuova luce sulla costituzione della Realtà e sulla connessione sua con la Conoscenza. L'attività, sia desiderio che volizione, pur essendo qualcosa di semplice, di unitario, d'inscindibile, direi quasi di monadistico, si connette con tutto l'infinito storico precedente, perchè lo contiene in sè e lo continua. E però noi possiamo da infiniti punti di vista prendere delle vedute sopra di lei, perchè infinite sono le impressioni, che, come gli echi, essa suscita

di sè nell'universo, e di queste vedute farci base per l'azione. Ad ogni istante, infatti, il mondo si dilacera in infinite tendenze, ognuna delle quali parte da una *zufällige Ansicht* sua propria, dalla conoscenza di una situazione di fatto ritagliata sull'attività preesistente, dall'espressione di un'impressione o d'un gruppo d'impressioni, che questa ha suscitato. Pure, non v'è che un sol modo di conoscere la Realtà, e cioè riviverla: riviverla e non ripeterla, chè essa non si ripete, e, anche se si ripetesse, bisognerebbe conoscere poi questa ripetizione: riviverla, eternandola e, in pari tempo, dissolvendola in conoscenza. Per comprendere la Realtà, bisogna costruirla, farla, non intellettualmente (com'è il caso delle Matematiche), e cioè disegnandola nello spazio vuoto e nel tempo astratto, ma concretamente, e cioè vivendola nello spazio pieno e nel tempo che scorre. Ma perchè la realtà possa conoscersi, cioè vedersi torcendosi su sè medesima, è d'uopo ch'essa sia continuità e svolgimento. L'uomo può riviversi all'infinito, e però è spirito e storia, appunto perchè continuità e svolgimento ininterrotti. La natura, che non è storia, perchè non è continuità, non riesce a comprendersi ed a riviversi; e, reciprocamente, tutto ciò che non riesce a riviversi è natura, limite, dato insuperabile.

Ed essenzialmente continuità è anche il tempo. Quelli che lo dividono in tre dimensioni: passato, presente e futuro, intrinsecamente indipendenti fra loro, ne falsificano la natura genuina. Passato, presente e futuro si prolungano e s'insinuano l'uno nell'altro, ed in ciò consiste appunto la durata, ch'è la caratteristica essenziale del tempo. L'intelletto astratto, che, pei bisogni della vita pratica, s'accinge, come

ha già fatto con lo spazio, a frantumare in dimensioni il tempo, comincia dal disconoscere l' intima dialettica della realtà: stacca la situazione di fatto dalla sintesi volitiva, che sopra vi sorge, ed in questa, ch'è attività, divenire, conciliazione di essere e non-essere, sopprime il movimento, scinde l'essere dal non-essere, e fa del non-essere — cioè dell' intima forza, che annulla ad ogni istante la forma presa dalla realtà, per fargliene assumere una nuova — il futuro, dell' essere — cioè della forza, che pone ed attua ad ogni istante il reale — il presente, e della situazione di fatto, in sè e per sè considerata, il passato. Ma come una situazione di fatto non è tale, se non in correlazione ad una sintesi, che la continui e prolunghi, ed a sua volta una sintesi non sorge che sopra una situazione di fatto, ch' è la materia, di cui essa è la forma, e forma equivale, in tal caso, ad attività, cioè, come s'è visto, a conciliazione di essere e non-essere, così un passato, che non abbia rapporto di nessun genere con un presente-futuro, è tanto poco concepibile, quanto un presente-futuro, che non si riferisca in nessun modo ad un passato. Chè se poi, invece di una volizione, sia un desiderio, che l'intelletto astratto s'accinga a manipolare, per cavarne fuori le dimensioni del tempo, noi abbiamo già visto di sopra com'esso proceda, nè v'è d'uopo, a tal proposito, aggiungere più parole.

Condizione necessaria perchè la Realtà possa riviversi e conoscersi è, dunque, che essa sia continua, e cioè fluisca nel tempo e nello spazio, senza intervalli ed interruzioni; e di tanto riesce a conoscersi e rifarsi, di quanto soddisfa a questa condizione. Se il nostro passato non immanesse silenziosamente nel

presente, se si fosse affatto staccato da noi, in qual modo potremmo noi rievocarlo e gustarne il fascino ineffabile e dolce? Tutta la Realtà è uno sforzo incessantemente ripetentesi alla continuità, alla conservazione del passato, è un immenso anelito alla memoria e alla conoscenza, e tutti i passi, che essa percorre sulle vie del progresso, non sono che conquiste di forme sempre più luminose di sapere e di ricordo. Il ritmico suo movimento oscilla fra due poli egualmente irreali ed astratti. L'uno è quello stato dell'essere, ove la continuità sarebbe abolita, perchè passato e presente e futuro coinciderebbero in uno: è lo stato, che le vecchie teologie ci descrivono come quello del Dio personale. La sua visione sarebbe quella di un eterno presente, il tempo ne sarebbe esiliato, ed il mondo apparirebbe a questo supremo degli esseri come un immenso deserto agghiacciato ed immobile, senza vita nè moto, ove tutti gli avvenimenti si spiegherebbero a ventaglio e si giustapporrebbero nello spazio. Quest'Essere non potrebbe agire, poichè agire vuol dire creare il futuro, e per esso il futuro non avrebbe misteri; nè conoscere, poichè conoscere significa rivivere il passato, e per esso il passato non avrebbe segreti. A questo stato di cose, ove conoscenza e realtà svanirebbero nel buio, si arriverebbe, se la sintesi volitiva, invece di affermarsi lottando continuamente con le tendenze, invece di porsi come unità della molteplicità, annullasse affatto tendenze e molteplicità, e si ponesse come astratta ed ineffabile unità mistica. In quanto l'universo ad ogni istante stringe in ferrei fasci le tendenze infinite tumultuanti nel suo seno, e le lancia nell'essere come unità, e continuamente si avanza verso forme

sempre più perfette di sintesi, esso sempre più si avvicina a questo astratto ideale di unità e semplicità.

Ma l'attrazione, che su di esso esercita l'altro polo, è ugualmente formidabile ed ineliminabile. Ad ogni istante la sintesi volitiva, che per un momento ha fuso insieme le tendenze diverse e ribelli, si dilacera e si dirompe. Quelle tendenze, continuamente rinnovantisi qual mare in tempesta, ricuperano la loro anarchica indipendenza, e mirano ciascuna a porre ed affermare esclusivamente sè stessa. Ma la sintesi di nuovo le stringe in fascio con mano di ferro, e quelle, ribollendo e fremendo e mugghiando, le obbediscono. Orbene, immaginiamo spinto al limite questo processo di separazione e di scissione. La sintesi è distrutta, e le tendenze, come i venti di Eolo dall'otre, si spargono e si dissipano pel mondo. Ma ogni tendenza deve lottare contro tutte le altre unite assieme, e questa lotta, ch'è la sintesi, è condizione di vita per essa. Immaginiamo la tendenza rotta e frantumata all'infinito; ma ognuno di questi pezzi e frammenti sarà pur esso tendenza, e quindi affermazione di sè sulle altre tendenze, e però sintesi e conciliazione di sè con queste. Immaginiamo che ognuno di questi frammenti sia rotto e spezzato ancora infinite volte, e che cosa otterremo? un mondo, ove ogni frantumo di tendenza sarà infinitamente esteriore e a tutti gli altri, perchè senza continuità con essi, e a sè medesimo, perchè infinitamente frantumabile a sua volta: un mondo, ove questo processo di frantumazione è proseguibile all'infinito: un mondo, ove ogni diversità è abolita e distrutta, poichè diversità significa tendenza in atto di fluire e divenire,

e per fluire e divenire una tendenza deve vincere le altre, ed affermarsi sopra di esse, e cioè con esse comporre una sintesi continuamente rinnovantesi, e qui ogni sintesi, per ipotesi, è distrutta. Se un mondo siffatto esistesse, esso ci apparirebbe come il puro spazio matematico: isotropo, omogeneo, senza dimensioni, infinito, ma discontinuo. Sì, discontinuo, checchè ne dicano in contrario i geometri, poichè uno spazio, ove ogni linea, ogni punto, ogni frammento di punto, ogni frammento di frammento è frammentabile sempre e ancor sempre, è discontinuo, anzi è il discontinuo per eccellenza. E se lo spazio che noi vediamo è continuo, anzi la continuità stessa, gli è perchè desso non è lo spazio matematico, non è lo spazio di un mondo, ove non esiste più che un pulviscolo di tendenze, senza una sintesi che le domini e disciplini, ma è lo spazio di un mondo, ove tendenze e sintesi non vanno mai scompagnate. Ma poichè quel caos di atomi e di frammenti di atomi non esiste, così lo spazio matematico non esiste neppur esso, è costruzione intellettuale e non conoscenza, convenzione pratica e non realtà.

Tra i due poli egualmente irreali di un' unità senza molteplicità e di una molteplicità senza unità si svolge ritmicamente l'ondulazione dell'universo, oscillante fra l'Atman degli asceti indiani e lo Spazio matematico dei filosofi moderni. In queste due regioni, separate da un incalcolabile abisso, vita, movimento, divenire sarebbero parole senza significato, e niun essere allieterebbe della sua presenza e del suo canto quelle solitudini desolate. Distrutto il divenire, cioè l' attività, cioè lo sforzo, cioè, per così dire, soppresso l'intervallo, che separa il fine dalla sua realizzazione, fine e atto, piano ed attuazione di

esso, farebbero tutt'uno, e, sola differenza, nell'un caso si avrebbe un sol fine, realizzato da tutta l'eternità, e nell'altro un'infinità di fini, egualmente realizzati da tutta l'eternità. Ma, poichè ogni punto dello spazio matematico è identico ad ogni altro, così, nel secondo caso, ogni fine sarebbe identico ad ogni altro, presso a poco come gli Atman affatto identici fra loro, eppure infiniti per numero e viventi ciascuno di vita sua propria ed individuale, di cui ci parla il sistema indiano del Sankhya. Sistema che, sia detto di volo, deriva con piena logicità dalla teoria upanishadica dell'esistenza di un solo Atman, ineffabile identità con sè stesso. Poichè, quando lo spirito vuole concretamente intuire quest'Atman semplicissimo, non può immaginarselo che come un punto dello spazio matematico; e come i punti di questo sono infiniti e affatto identici fra loro, che cosa impedisce di ammettere un infinito numero di Atman, tra l'uno e l'altro dei quali non corra differenza alcuna? E Atman e Spazio matematico sono entrambi mondi di un eterno ed immobile presente, privi di tempo, e perciò di vita e di movimento.

Ma lo spirito rifugge con terrore e ribrezzo da questi due abissi opposti, tra i quali si muove, e, creando la Realtà ad ogni istante, la pone qual sintesi di molteplicità ed unità, tendenze e volizione. Ed appunto per salvare il movimento, la vita, il divenire, e cioè, in ultima analisi, la libertà del mondo, Giulio Lequier immaginò la conoscenza di Dio non già come pietrificata in una visione eterna, e tale che, per essa, presente, passato e futuro fluiscano in uno, ma come seguente ed assorbente progressivamente, senza però nè crearle, nè prevederle, le incessanti

ondulazioni della realtà (1). E per salvare anch'esso l'umana libertà, Carlo Secrètan immaginava Dio come volontariamente privantesi della sua onniscienza, e cioè della facoltà di prevedere il futuro, e limitantesi al possesso di una semplice conoscenza storica, sopravveniente solo a fatto compiuto (2). Ma un Dio, che non conosce se non ciò che la Realtà viene mano mano creando, ed il sapere del quale è ristretto esclusivamente al passato, e cioè al fatto e non al fatturo, solo di nome è diverso dall'Assoluto, quale lo abbiam definito nelle pagine precedenti, e cioè dalla Conoscenza concepita come unità, ma, di fatto, è pienamente identico con questa, e, come questa, non trascende l'universo, ma in esso risiede ed immane.

E però non esiste nè il puro Spazio matematico, nè l'Atman ineffabile, ma la conciliazione di entrambi, ch'è lo Spirito o, ch'è lo stesso, la Materia. Cos'è, infatti, lo Spirito, se non attività, cioè fluire, divenire, scorrere, e però sintesi di desiderii, e quindi volizione continuamente rinnovellantesi, perchè continuamente sintetizzante in nuova forma il cangiante oceano dei desiderii? E la Materia cos'è, se non la forma, sotto cui si presenta lo Spirito agli occhi della conoscenza, che lo guarda sotto la specie dello spazio e del tempo? E come lo Spirito non è concepibile se non quale sintesi di molteplicità ed unità, così la Materia non è rappresentabile se non come occupante e riempiente lo spazio, senza che sia riducibile a questo, cioè al vuoto spazio matematico. Provatevi a frantumare men-

(1) Cfr. GABRIEL SEAILLES, *Un philosophe inconnu: Jules Lequier*, in *Revue philosophique*, Paris, 1898, pp. 120-50.

(2) Cfr. F. PILLON, *La philosophie de Charles Secrétan*, Paris, Alcan, 1898, chap. I, § 3.

talmente un pezzo di materia qualsiasi per quanto lontano possiate spingere il lavoro di frantumazione, ve ne resterà sempre un pezzettino piccolissimo, che si estende in lunghezza, larghezza e profondità, e che è ancora ulteriormente frantumabile, e così via all'infinito. Poichè la Materia è continuità, la continuità essendo la forma sensibile della sintesi, che costituisce l'essenza dello Spirito.

Spazio e materia coincidono, quindi, punto per punto. Nella realtà viva e concreta non sono separabili fra loro i due caratteri, che, secondo tutti i trattati di fisica, formano l'essenza della materia: l'estensione e l'impenetrabilità. La prima è la materia vista sotto la specie della molteplicità, e cioè delle tendenze che la compongono: ossia come possibilità infinita di divisione e frantumazione; la seconda è la materia stessa vista sotto la specie dell'unità, e cioè della sintesi che la costituisce, e che in niun momento s'abbandona del tutto al lavoro di frammentazione. L'estensione senza l'impenetrabilità è tanto poco concepibile, quanto la molteplicità senza l'unità e le tendenze senza la volizione; e però quel che esiste davvero è la loro sintesi, e cioè la materialità. Per questo in natura non vi sono intervalli di vuoto, ma tutto è pieno. Il vuoto, infatti, è il non-essere della materia, la negazione della continuità, il risultato finale, cui si giungerebbe supponendo infinitamente proseguito il lavoro di frammentazione delle tendenze e dei desiderii, ed infinitamente aumentata la forza di repulsione, che si sviluppa fra tendenza e tendenza e spinge queste in lotta l'un contro l'altra, e però esso si confonde con lo spazio matematico, ed è tanto impensabile quanto questo. La nostra concezione,

quindi, solo in apparenza coincide con quella del Descartes e dello Spinoza, i quali ponevano bensì l'equivalenza di materia ed estensione, ma questa concepivano come vuoto spazio matematico, donde, per quanti sforzi facessero, non riuscivano mai a trar fuori la solidità e l'impenetrabilità del mondo materiale, e così provocavano la giusta reazione del Locke e del Leibniz.

Considerato dal lato fenomenico, cioè come Materia, il mondo progredisce, quando passa a forme via via meno diffuse e sparse di materialità. Così il progresso è enorme dal rozzo granito e dal quarzo durissimo, ove la costituzione interna è così tenue e rada, che ogni scheggia e ogni pezzo e frantumo di scheggia sta a sè, ed è un tutto così perfetto ed autonomo come il masso originario, donde fu staccato, all'uomo, organismo mirabilmente complesso, ove ogni fibra muscolare, ogni filamento nervoso, ogni goccia di sangue, vive della vita di tutto il corpo, e staccata dal resto deperisce e muore, ove la materia vive di vita unitaria e contratta, e all' indistinzione del minerale subentra la distinzione delle parti e del tutto e la loro correlativa inscindibilità. In quanto materia, dunque, il mondo progredisce, allorquando crea forme via via più fitte e dense di materialità, intendendosi con ciò non quelle più dure e resistenti, com'è chiaro, ma quelle più continue, e cioè meno frantumabili in parti senza danno del tutto. Quei buoni materialisti, dunque, che pensarono di fare un posticino nel mondo allo spirito, definendolo come materia assottigliata e rada, s'ingannarono *toto coelo*, poichè nella materia lieve e sottile, come quella dei venti e delle nebbie, la spiritualità è minima, e si di-

spiega, invece, in tutta la sua magnificenza in corpi densi, continui e grevi, come quelli degli uomini. Ma i materialisti sono abituati a ben altre sorprese, e non sarà certo questa, che li sgomenterà e confonderà maggiormente.

Allo stesso modo, considerato dal lato noumenico, lo Spirito progredisce, allorquando da forme basse ed imperfette di sintesi, ove le tendenze da conciliare sono poche, e la sintesi non è appena formata, che si scompone all'istante, e deve riformarsi da capo, passa a sintesi, ove interi eserciti di desiderii sono fusi in perfetta unità e soggiogati con disciplina di ferro, e l'attività, sicura del suo dominio su di essi, fluisce maestosa, come fiume regale. Qui l' attività è compenetrazione di passato, presente e futuro, continuità e svolgimento ininterrotti, e ciò che fu segue ciò che è, come valanga che, rotolando, s'ingrossi: allora lo spirito può rivivere la sua vita, perchè tra questa e sè non vi sono invalicabili abissi. Colà, invece, l'attività è pulsante, vibratile, a zampilli: tra i suoi momenti vi sono, per così dire, intervalli di vuoto e di riposo, che impediscono allo spirito di risalire contro corrente il fiume del tempo, onde la conoscenza s'accende per un istante, per poi spegnersi di nuovo, come la fosforescenza d'una lucciola in una notte buia, che illumina un breve tratto della strada, senza però lasciare traccia luminosa dietro di sè. La conoscenza, quindi, è condizionata e misurata dalla continuità della volontà: ma poichè questa non si mantiene, se non a patto di un dominio continuamente rinnovellantesi sulle tendenze, così quella non è mai un sicuro e pacifico possesso, ma sempre dolorosa e combattuta conquista. E poichè le tendenze sono sempre in ag-

guato, pronte a cogliere il primo momento di debolezza della sintesi per annientarla ed affermarsi al suo posto, così la conoscenza, e cioè il ripossedimento del passato, è sempre minacciato dal presente, che ad alte grida pretende e reclama di entrare nell'essere. Ed il presente è la natura, cioè la volontà, ossia lo Spirito in quanto volontà, che vuol vivere e non conoscere, creare il futuro e non ripercorrere il passato, procedere agile e svelto sulle vie dell'avvenire e non aggravare le sue spalle del fardello sempre aumentante di ciò che fu e più non è. Dal che si deduce che spirito e natura non sono due enti, o due classi di enti, giustapposti e spazialmente coesistenti, sibbene attività intrecciantisi e continuamente lottanti fra loro. La natura lotta contro lo spirito, la creazione contro la storia, la volontà contro la conoscenza, l'azione contro la contemplazione, l'oblio contro la memoria.

E mentre nei mondi postulati dalle due ipotesi contrarie ed egualmente irreali, che noi sopra enunciammo, non vi sarebbe distanza alcuna tra il fine e la sua realizzazione, chè lo scopo unico, o l'infinito degli scopi, sarebbe realizzato da tutta l'eternità, ed anzi non dovrebbe neppur parlarsi di scopi e della loro realizzazione in mondi pietrificati in un eterno presente, nel mondo della Realtà, dello Spirito-Materia, il fine si realizza bensì in ogni istante, ma non esaurisce punto l'energia creatrice dell'attività, che cerca, concretandosi, di adeguare continuamente l'esistenza sua alla sua essenza. E se ogni individuale, in cui essa si manifesta, è un'esistenza pienamente adeguata all'essenza sua d'individuale, esso è però inadeguato affatto all'essenza sua d'universale, piena adeguazione con l'universale non potendo esservi se

non per tutta la serie degl' individuali, concepita come riempiente l' infinito dello spazio e del tempo. Ed è questa sproporzione appunto fra l' attività come universale e le sue manifestazioni concrete, tra il fine in generale e la sua realizzazione, che assicura l'eternità del divenire e della vita. Certo, la filosofia che professiamo ci farà porre nella schiera « di quei filosofi, che si permettono di pensare il Tutto in ogni individuo, di far coincidere il centro con ogni punto della periferia, di parlar sempre di un soffio dell'Eterno e dell' Infinito, che crederebbero di morire se non pensassero in pari tempo l' infinito come finito, e reciprocamente », ed a più d'uno essa sembrerà « vuota, inconsistente, sfrontata e ciarliera, dallo splendore menzognero e pericoloso » (1); ma cosa farci, se questa filosofia soltanto ci sembra, in pari tempo, universale e concreta, e cioè veramente filosofia?

---

(1) Son parole dell'Herbart contro lo Schelling e gli schellinghiani. Cfr. *Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit*, 1814, in *I. F. Herbart's Sämmtliche Werke*, ed. Hartenstein, XII, pp. 199-246.

IV.

L' Arte come Sentimento.

Illuminata la natura intima della Realtà e della Conoscenza, e spiegati i loro rapporti, la soluzione del problema della natura dell'Arte resta assai facilitata. Basterà riflettere all'atteggiamento del nostro spirito, quando si trova dinanzi ad un'opera artistica. Che cosa chiediamo, infatti, ad un'opera d'arte? Che essa racchiuda in sè calore, vita, slancio, entusiasmo, che il suo contenuto sia costituito dal fremito di una passione e dalla vibrazione di un sentimento, che essa ci faccia fremere di gioia o piangere di dolore, ci rapisca d'entusiasmo o ci agghiacci di spavento, ci comunichi la malinconica nostalgia del passato o l'impetuoso fervore creativo del futuro. Ma noi chiediamo pure all'artista che questo slancio di vita, questo fremito di sentimento e di passione, non resti chiuso nel suo animo e vi si svolga come vita vissuta, bensì che sia visto ed affisato nella sua individualità, circoscritto nello spazio e nel tempo, contemplato, intuito e comunicato, sì che divenga possibile a tutti di riviverlo e rifarlo come si svolse nell' animo dell'artista. L'opera d'arte, quindi, è sentimento, in pari tempo che intuizione; passione, ed insieme contempla-

zione, insomma, è intuizione pura, cioè intuizione di un movimento dello spirito pratico visto nella sua individualità (1). Così si è definita, e ben definita, l'arte, ma tal definizione ha bisogno di schiarimenti ulteriori, che saranno l'oggetto delle pagine seguenti.

E, innanzi tutto, che cos'è il sentimento, cioè lo stato d'animo che forma il contenuto dell'opera d'arte? Che esso, astrattamente considerato, sia un movimento dello spirito pratico, risulta, oltre che da quanto s'è detto, anche dal fatto che esso è materia di conoscenza, e cioè realtà, e, quindi, intessuto della stoffa della volontà. Ma è una volizione, cioè qualcosa di realmente vissuto, agito ed attuato, o, almeno, in procinto di attuarsi e realizzarsi? No, certo, perchè nel momento in cui l'artista canta, dipinge o scolpisce, esso bada non già a realizzare nel mondo degli oggetti il suo stato d'animo, ma solo ad esprimerlo nella sua peculiare individualità, e, se anche intuisca ed esprima qualcosa che un tempo gli sia realmente accaduto, questo qualcosa, nel momento in cui lo canta, gli vibra nell'animo senza alcun riferimento al fatto passato, quale realmente si svolse nello spazio e nel tempo, ed egli lo vive come impressione che si riferisce solo a sè medesima, e non acquista già il valor suo dal suo richiamarsi ad un fatto un dì vissuto, di cui sia l'eco e la risonanza più o meno lontana. Ma lo slancio vitale, che l'artista oggettiva ed esprime, non è neanche un desiderio, un impulso, una tendenza,

---

(1) Cfr. Benedetto Croce, *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, in *Problemi di Estetica*, Bari, Laterza, 1910, pp. 1-30. Cfr. pure *Filosofia della pratica*, pp. 183-9.

cioè una di quelle volizioni che aspirano a lanciarsi nell'essere ed a realizzarsi, ma che la sintesi ricaccia indietro ed assorbe in sè, poichè quello slancio si esaurisce tutto nell' intuizione dell' artista, e non ha altro scopo che di essere da lui visto e contemplato. Onde l'artista può in sè accogliere i più diversi stati d'animo, e vedersi amatore fra gli amatori, combattente fra i combattenti, asceta fra gli asceti, demagogo fra i demagoghi, ma amatore e combattente e asceta e demagogo egli è solo in sogno, e di fatto non soltanto è tutt'altra cosa, ma non prova neppure per un momento a realizzare quelle aspirazioni, e, se ci si prova, lo fa non più come artista, come uomo del sogno, ma come uomo pratico, e Dio sa quante poche volte ci riesca.

Niuna lotta, quindi, s'impegna fra lo stato d'animo dell' artista, in quanto artista, e le sue tendenze e volizioni d' uomo pratico. Non v' è lotta del sentimento nè con la sintesi volitiva, poichè quello non aspirando punto a realizzarsi, questa non ha bisogno di ricacciarlo indietro e di assorbirlo nell' unità sua; nè con le tendenze molteplici e cozzanti, perchè queste, per la stessa ragione, non veggono in esso un rivale, e, se lotta impegnano contro di quello, è per tutt'altro scopo e tutt'altro motivo. Non aspirando a realizzarsi praticamente, esso non viene in lotta con gli ostacoli, con cui hanno da lottare le volizioni che mirano a tradursi in realtà, e perciò non li sente come impacci da vincere e superare. Pertanto non è nè volizione, e cioè tendenza la quale si realizza trionfando degli ostacoli fra cui si svolge, nè desiderio, o impulso, o tendenza pura che dir si voglia, e cioè volizione che comincia a realizzarsi, alla quale, però, si oppongono ostacoli, che

essa sente bensì come ostacoli, appunto perchè cerca di superarli e di tradursi nell'essere, ma che non riesce a superare, onde resta volizione puramente abbozzata e possibile, ma non compiuta e reale. Ed appunto perchè nè volizione possibile, nè volizione reale, il sentimento non prova le alternative dell'essere ogni momento dilacerato in molteplicità e ricongiunto in unità, e quindi non è sottomesso alla dialettica del bene e del male, del piacere e del dolore.

Lo stato d'animo dell'artista non è nè volizione, nè tendenza: è puro sentimento, pura emozione, pura passionalità. Esso non ha nulla dell'impeto selvaggio dei movimenti dello spirito pratico, veri uragani, che sconvolgono e rimescolano il mare della realtà, ma è lieve come il vento della sera, che non incurva le erbe del prato, e le sue creature non hanno la massiccia solidità di quelle che la volontà ha portato nell'essere, ma sono rade e sottili come ombre, tessute della stoffa, di cui sono fatti i fantasmi dei nostri sogni. Esso è un puro sospiro dell'anima, che si dissolve all'istante in conoscenza e si universalizza in contemplazione, e la sua vita e lo svolgimento suo coincidono punto per punto col suo dissolversi. Onde, non bisogna già credere che nell'animo dell'artista prima s'abbozzi il sentimento, e poi sopravvenga la fantasia ad intuirlo ed esprimerlo e comunicarlo altrui. Il processo, invece, è unico, e il sentimento non si svolge, se non annullandosi ad ogni istante in conoscenza. Chè, se per un sol momento vibrasse nell'animo dell'artista senza dissolversi in intuizione di sè medesimo, esso aspirerebbe a realizzarsi, ed il poeta cesserebbe di cantare per mettersi ad operare. Appunto perchè il sentimento, svolgendosi, si annulla

in contemplazione, l'artista non desidera, nè vuole, non sente la pressura del mondo pratico, ma sospira e sogna e canta. Egli, infatti, allorquando oggettiva ed esprime qualcosa, non distingue il desiderio dalla volizione, la possibilità dalla realtà, ma canta con la stessa intonazione una battaglia veramente accaduta e una battaglia puramente immaginata, un amore realmente vissuto e uno soltanto vagheggiato, e tratta i desiderii come volizioni e le volizioni come desiderii. Per lui tutto ciò che canta è reale, ma della realtà del sogno e non dell'accadimento, e però è al di qua della distinzione di reale e possibile, esistente e inesistente.

Tutto ciò vuol dire che il suo stato d'animo non è nè desiderio, nè volontà, ma qualcosa che è prima dell'una e dell'altro, e che è l'una e l'altro insieme. Ciò che l'artista canta è un sospiro dell'animo, un sentimento, cioè una tendenza che è affatto priva del senso dello sforzo, ove lo scopo e la sua realizzazione, il piano e l'attività che lo traduce nell'essere, l'idea e la spontaneità che la realizza fanno tutt'uno, ove ogni distinzione di soggetto e oggetto è abolita. Tutt'altra cosa è, invece, lo slancio pratico, con la sua bipolarità di volizione possibile e volizione reale, desiderio e sintesi volitiva, chè, infatti, questi, mirando entrambi a realizzarsi, e svolgendosi continuamente fra ostacoli, son materiati della stoffa istessa dello sforzo, e sono sforzo fin nella loro più profonda essenza. E appunto perchè tali, appunto perchè, fino a che dura la loro vita di desiderio o di volizione, gli ostacoli si modificano e si spostano e si scompongono e ricompongono dinanzi al loro urto ostinato e tenace, ma non si annullano mai come ostacoli, in essi lo

scopo non coincide con la sua realizzazione, il piano con la sua attuazione, il dover essere subisce sempre uno scarto dall'essere, ciò che si fa è sempre più o meno diverso da ciò che si voleva fare (la cosiddetta eterogenesi dei fini), ed in quest'urto dell'attività contro l'ostacolo è da riporre la radice della distinzione di Soggetto e Oggetto, almeno in uno dei tanti significati, che può assumere questa celebre coppia di termini antitetici.

E, tuttavia, il sentimento, di cui l'artista fa il contenuto del suo canto, non si svolge e fluisce, se non a patto di una lotta terribile, di vita e di morte, con le tendenze pratiche. Queste tendono a reprimerlo e a soffocarlo, non perchè vedano in esso un rivale nella conquista della realtà (già sappiamo che esso non mira a tradursi in atto), ma appunto perchè aspira a mantenersi nell'essere, così com'è, quale puro sentimento. E, svolgendosi quale puro sentimento, esso, per ciò stesso e nell'atto medesimo, si dissolve in conoscenza, e conoscenza, è, quindi, universale come tutta la conoscenza. E le tendenze, che sono l'individuale, lottano contro il sentimento, che riempie di sè tutta l'anima, e la distrae dal tumulto della vita per mantenerla nelle quiete regioni della contemplazione. Donde, lotta fra la conoscenza e le tendenze, fra l'universale e l'individuale, fra il passato e il presente, fra l'eternità ed il tempo. Ora, destituito affatto, com'è, di forza pratica, il sentimento è incapace di lottare con le tendenze, e soccomberebbe vittima della loro violenza, se fra esse non ne trionfasse una, ch'è proprio la tendenza o volontà di conoscere. È questa tendenza che, affermandosi sulle altre, le ricaccia indietro, le mantiene a freno, im-

pedisce loro di arrestare lo slancio del sentimento, e permette a questo di svolgersi e, svolgendosi, dissolversi ed universalizzarsi, poichè dessa è appunto volontà di permettere che il sentimento segua il suo destino, ch'è di affermarsi e negarsi in pari tempo. Questa volontà di conoscere è tutto lo Spirito puntualizzato nel volere che l'opera d'arte abbia luogo: è come se, nel seno dello Spirito universale, si fosse fatto un vuoto, ed in questo si svolgesse la vita (ch'è, in pari tempo, morte) del sentimento.

Questo rapporto indissolubile fra il sentimento e la volontà di conoscere ci spiega come mai, benchè quello non entri in lotta con le tendenze e con la loro sintesi, e, quindi, non subisca le vicende della molteplicità e dell'unità, pure, durante il suo svolgimento, sorgano e si mantengano dei sentimenti di piacere e di dolore. Il piacere si ha quando il sentimento liberamente si svolge, universalizzandosi in conoscenza, nella gran quiete dello spirito, procurata dalla vittoria della volontà di conoscere sulle tendenze ad esso ostili e ribelli. Se piacere è ciò che si vuole, e ciò che si vuole è, per l'appunto, la sintesi volitiva, la vittoria della sintesi sulle tendenze, essa, dà il piacere, anzi è il piacere. Ciò che l'artista vuole praticamente nel momento della creazione è che il sentimento si svolga annullandosi, e finchè il sentimento si svolge, è segno che la sintesi ha raggiunto il suo scopo, donde il piacere. Ma le tendenze possono un bel momento avere il sopravvento, e infrangere la sintesi, e travolgere il sentimento nella loro rapina, cosa che succede quando il poeta è troppo distratto o troppo addolorato o troppo giocondo per poter cantare. La molteplicità trionfa allora dell'unità, il sen-

timento s'infrange e si dissipa, e, per quanti sforzi faccia, l'artista non riesce a fonderne assieme i frammenti ed a ricostituirne un tutto fluente, donde il dolore dell'oscurità e della confusione della fantasia. Ma piacere e dolore sono dello spirito pratico e non della conoscenza, delle tendenze e della sintesi e non del sentimento. Nè, con ciò, si vuole affermare che il sentimento fluisca al di fuori della lotta e del divenire, chè anzi tutto il suo svolgimento è una continua battaglia con le tendenze, che cercano di annientarlo: solo che questa lotta è condotta dalla sintesi volitiva, dalla volontà di conoscere, con la quale esso è per tutta la durata della sua vita indissolubilmente congiunto. E non si ha niun diritto di concepire come scompagnate l'intuizione estetica e la volontà d'intuire, la tendenza che fluisce annullandosi e la volontà che essa si svolga e si annulli così, onde ogni scissione che s'introduca fra loro è affatto arbitraria ed irreale.

Perchè il sentimento sia e resti davvero tale, cioè attività senza sforzo, tendenza senza impulso alla realizzazione, slancio di spontaneità senza urto e rimbalzo e lotta contro gli ostacoli, è necessario che lo svolgimento suo coincida col suo dissolversi in conoscenza. Se esso non si annullasse in conoscenza, sarebbe attività individuale, e però non potrebbe affermare e porre sè stesso, se non entrando in lotta con le altre tendenze e divenendo qualcosa di pratico, nel senso stretto della parola. La conoscenza, in cui si dissolve, è, invece, universale e impersonale: lo uccide come attività e come slancio di creazione reale ed effettiva, ma lo perenna come aspirazione e sogno dell'animo. Ora, qual'è la conoscenza, nella quale il

sentimento, svolgendosi, si traduce, che è anzi il sentimento stesso, dato che la conoscenza è l'universalità e l'impersonalità medesime, e il sentimento, ch'è veramente tale e non movimento pratico, è universale e impersonale anch'esso? Nella conoscenza il sentimento (ci si perdoni il parlare che facciamo della conoscenza e del sentimento come di cose distinte, ma è per ragioni di chiarezza) deve rispecchiarsi nella sua purità di slancio psichico, senza riferimento ad altri che non sia sè medesimo, senza niun rapporto nè a volizioni possibili, nè a volizioni reali, senza niuna coscienza di sè come sentimento, chè tal coscienza non potrebbe avere, se non entrando in rapporto colle tendenze e con la loro sintesi, e però annullandosi qual sentimento. Nella conoscenza del sentimento, quindi, non entrano concetti di sorta, e, se c'entrano, è solo come costituenti del sentimento ed astrazion facendo dalla loro verità o falsità, non ha parte alcuna il criterio di esistenza, la dualità di Soggetto e Oggetto è assente, relazioni e rapporti non si stabiliscono che del sentimento con sè medesimo: noi abbiamo così dinanzi un *individuum omnimode determinatum*, e la conoscenza di esso è conoscenza dell'individuale per eccellenza, conoscenza fantastica o intuitiva.

Ma l'intuizione del sentimento è tutt'una cosa con l'espressione di esso. Il sentimento in tanto è sentimento e attività non individuale, in quanto, dissolvendosi in conoscenza, si pone come attività universale ed impersonale, e cioè tale che tutti gli esseri pensanti, in qualunque luogo e tempo si trovino, quali che siano le condizioni di fatto, tra le quali vivono, potranno riviverlo e riagirlo. Ma perchè il sentimento non resti chiuso in un mutismo di vita e possa es-

sere rivissuto, è necessario che esso sia espresso, e cioè delimitato nel tempo, nello spazio e nella peculiarità sua ineffabile, e dal poeta comunicato altrui, cioè a sè stesso, considerato come estraneo, ed agli altri. Solo in forza di questa comunicazione gli altri potranno sentirne rivibrare in sè lo slancio, e, quindi, solo per quella comunicazione esso diventa universale e impersonale. L'espressione di un sentimento (e comunicare un sentimento è affatto la stessa cosa che esprimerlo) è il veicolo alla universalizzazione di esso, al suo dissolversi in conoscenza; che dico? è essa stessa quella universale conoscenza, poichè ciò che non è universale in sè non può comunicare altrui la qualità di universale e impersonale, e solo l'universale può comunicare sè medesimo. Lo svolgersi del sentimento è, dunque, tutt'una cosa che il suo esprimersi, e solo in quanto s'esprime esso resta sentimento, attività non individuale, e non va ad ingrossare l'esercito delle volizioni. Ed ecco dimostrata l'identità d'intuizione ed espressione, entrambe sinonimi del sentimento, e speculativamente dedotta la loro necessità.

Ma questa intuizione-espressione artistica è davvero aspaziale ed atemporale, come affermano, tra gli altri, lo Schopenhauer (1) e il Croce? A questa domanda io rispondo risolutamente di no: l'intuizione-espressione fantastica è temporale e spaziale, come tutta la conoscenza. Si dice: « noi abbiamo intuizioni senza spazio e senza tempo: una tinta di cielo

(1) Cfr. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819, in *Sammtliche Werke*, ed. Grisebach, vol. I, libro III, § 32.

e una tinta di sentimento, un « ahi !» di dolore e uno slancio di volontà oggettivati nella coscienza, sono intuizioni che possediamo, e dove nulla è formato nello spazio e nel tempo » (pp. 6-7). Ma ciò contraddice alla nostra esperienza psicologica: la tinta di cielo è intuita come celeste diffuso ed esteso, e perciò collocata nello spazio; la tinta di sentimento, l'« ahi ! » di dolore, lo slancio di volontà sono intuiti come vibranti nello spirito di un essere che vuole, che soffre, che sente, e che, quindi, esiste, e, se esiste, occupa un luogo nello spazio, e sono, perciò, visti anch'essi nello spazio. Il che non vuol dire che essi siano collocati nello spazio matematico, concepito come un ricettacolo, ove gli oggetti vadano a ritagliarsi un posto e ad allogarvisi, e non sono visti in questo spazio, per la buona ragione che esso non esiste. L'intuizione artistica è visione dei fenomeni e non dei noumeni, delle cose e non dei rapporti, delle immagini e non dei concetti: e fenomeni, cose ed immagini cos'altro sono, se non materialità, e cioè spazialità? La materia non ha bisogno di essere collocata nello spazio, perchè essa è spaziale, anzi lo spazio, dato che il vuoto non esiste. Che le immagini non sieno collocate nello spazio matematico, concediamo volentieri; ma che non sieno viste nello spazio vivo e concreto, anzi come spazio vivo e concreto, chi vorrà sostenerlo?

E lo stesso si dica del tempo. Se per tempo s'intende quello omogeneo e vuoto, costituito di momenti successivi identici e pur distinti fra loro, ove i fenomeni e gli accadimenti si collocano l'uno accanto all'altro, costituendo una molteplicità, s'intende bene che questo tempo, che non è altro se non lo spazio

matematico ridotto a un punto geometrico e assunto a simbolo del tempo, non ha nulla di reale, e l' intuizione artistica non ha niente da spartire con esso. Ma il tempo vivo, reale e concreto è tutt'altra cosa: non esteriorità delle parti, ma compenetrazione; non omogeneità, ma eterogeneità: non vuoto, ma concretezza e pienezza: esso è la stessa attività spirituale che fluisce e si svolge. Il tempo, nel quale è collocato il sogno dell'artista, è tutt'una cosa col sentimento che scorre, il quale non ha bisogno di essere collocato in un tempo vuoto, cioè misurato alla stregua della durata di un' altra realtà, anch' essa misurata con la durata di un'altra e diversa realtà, e così via all'infinito, poichè non si riferisce a null'altro che a sè, ed ha in sè la sua misura. Onde, concepire un'intuizione pura come atemporale è lo stesso che concepirla come non attiva, non fluente, e, quindi, non sentimento, e perciò non intuizione. Ed al Croce, secondo il quale « in alcune intuizioni si può ritrovare la spazialità e non la temporalità, in altre, questa e non quella » (p. 7), bisogna rispondere affermando che in tutte le intuizioni si trovano sempre e l'una e l'altra.

Si replicherà che « anche dove si ritrovano tutte due, l'appercepirle è una riflessione posteriore: esse possono fondersi nell'intuizione allo stesso modo che tutti gli altri elementi di questa: vi staranno cioè *materialiter* e non *formaliter*, come ingredienti e non come ordinamento. Chi, senza un atto di riflessione che interrompa per un momento la contemplazione, s'accorge dello spazio innanzi a un ritratto o magari a un paesaggio? Chi, senza un simile atto riflessivo e interruttivo, s'accorge della serie temporale innanzi

a un racconto o a un pezzo musicale? » (p. 7) (1). Ma che perciò? nella percezione storica di un fatto, cioè nella conoscenza di un desiderio come desiderio, di una volizione come volizione, di un sentimento come sentimento, percezione alla quale niuno negherà l'uso delle categorie o delle intuizioni pure di spazio e di tempo, chi s'accorge dello spazio dinanzi a un fatto, allo svolgimento del quale si assiste, dello spazio come distinto e separabile dal fatto che si svolge? chi s'accorge del tempo dinanzi a un suono, di cui si cerchi d'indagare la provenienza e il significato, del tempo come diverso dalla durata e dal fluire del suono? La percezione non ha bisogno di staccare lo spazio da ciò che si stende in esso, e il tempo da ciò che in esso si svolge, poichè ciò che si stende nello spazio è lo spazio, e ciò che si svolge nel tempo è il tempo: e lo stesso dicasi dell'intuizione. E chi pretende di separare il tempo e lo spazio in universale dal fatto concreto, che si pone in essi, non ottiene altra cosa che un tempo e uno spazio vuoti, impensabili e assurdi; e, se ottiene qualcosa di reale, questo è il concetto di tempo e di spazio, distinto dal tempo e dallo spazio reali, come il pensiero dalla cosa pensata.

È vero che l'intuizione artistica, essendo intuizione di un puro sentimento, e, quindi, nè di un desiderio, nè di una volizione, non inserisce il sentimento che essa contempla nella trama dei desiderii e delle volizioni, e cioè della realtà veramente vissuta, della realtà effettuale, e, quindi, non lo pone

(1) Cfr. Benedetto Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*[3], Bari, Laterza, 1909.

nella trama dello spazio e del tempo reali, ma lo vede in uno spazio ed in un tempo, che, per essere ideali, non han meno natura e realtà di spazio e di tempo. Appunto perchè il sentimento non ha riferimento che a sè medesimo, e non entra in rapporto con i moti dello spirito pratico, esso non è suscettibile di niun riferimento alle durate ed agli spazii riempiuti da questi, che sono durate e spazii reali, ma esso, di per sè, è sentimento, e quindi attività, e cioè fluire, e cioè tempo, ed essendo conoscenza e visione di realtà, e visione fenomenica e non noumenica, e visione di sè medesimo sotto la specie della spazialità. Spazialità, la sua, che comincia e finisce con se medesimo; durata, la sua, che si circoscrive nei suoi limiti; spazialità e durata, che non si prolungano e confondono con gli spazii e le durate degli oggetti reali, pei quali lo spazio e il tempo son uni, appunto perchè uno è il cosmo; ma, pur in quei limiti, sono spazio e tempo: ideali, se così vogliamo chiamarli, ma spazio e tempo pur essi. Sarebbe superfluo avvertire che, quando noi parliamo dell'intuizione artistica e della conoscenza in genere come al di fuori dello spazio e del tempo, vogliamo accennare non già al contenuto della conoscenza, ma alla sua forma: *formaliter*, la conoscenza è comunicabile, esprimibile, rievocabile all'infinito, e, quindi, fuori dello spazio e del tempo; ma ciò che essa rievoca, esprime e comunica è visto nello spazio e vissuto nel tempo, e però è spazialità e temporalità.

La diligente esplorazione, che abbiam fatto finora del sentimento e dei suoi rapporti con l'intuizione-espressione, ci farà veder chiaro nella questione assai dibattuta della relazione tra contenuto e forma

nell'opera d'arte. Cos'è la forma artistica? nient'altro che l'intuizione-espressione, che, circoscrivendo il sentimento nello spazio e nel tempo, affisandolo nella sua peculiarità, lo comunica, sarei per dire, allo Spirito universale, lo conserva nel tesoro della sua memoria, lo rende rievocabile per tutti, dovunque e sempre, lo eterna ed universalizza. E il contenuto cos'è? nient'altro che lo slancio di spontaneità, ch'è sentimento e non tendenza o volizione, appunto perchè si dissolve in conoscenza, si annulla in contemplazione di sè medesimo, rinunzia all'individualità della vita per assumere l'universalità dell'intuizione, e che non può rinunziare a quella, se non perchè è già essenzialmente questa. Contenuto e forma nell'opera d'arte son tutt'uno: il sentimento è universale come l'intuizione, l'intuizione è universale come il sentimento, e poichè due universali non sono concepibili, resta a concludere che sentimento ed intuizione, impressione ed espressione, contenuto e forma fanno una cosa. Il contenuto, il sentimento, l'impressione, che non sono, in pari tempo ed inscindibilmente, forma, intuizione ed espressione, non sono contenuto, sentimento ed impressione di un'opera d'arte, ma slancio di vita vissuta, desiderio o volizione. Nell'opera d'arte tutto è contenuto e tutto è forma: indifferentemente. « Se la poesia ha da essere arte, ciò che dicesi forma è e ha da essere della poesia almeno tre quarti », diceva il nostro Carducci. Ma anche gli altri tre quarti si possono, senza scrupolo, attribuire al contenuto, che è poi lo stesso che attribuirli alla forma.

Appunto perchè contenuto e forma insieme dell'opera d'arte è il sentimento, si rivela erronea la dottrina, che ammette la possibilità della scelta del

contenuto. Il contenuto dell'opera d'arte non può essere scelto, poichè, per scegliere uno slancio di vita fra gli altri, sarebbe d'uopo concepire tutti questi slanci come posti sullo stesso piano e della medesima natura: quindi, o tutti universali, il che è assurdo, e perchè, in tal caso, non si agirebbe più, non si vivrebbe più, e, quindi, non si poeterebbe più neppure, e perchè uno slancio universale non ha bisogno di essere assunto come contenuto di un'opera d'arte, essendo già di per sè stesso opera d'arte; o tutti individuali, il che è assurdo, perchè la tendenza particolare, e cioè pratica, aspira a realizzarsi ed a porsi nell'essere, e non già a tradursi ed annullarsi in conoscenza, e chi ama davvero pensa a godere dell'amor suo, e non a farne obbietto di canto o di musica; o trasformabili a capriccio da individuali in universali e viceversa, il che è senz'altro ed a prima vista assurdo. Ammettere la possibilità di una scelta del contenuto, significa rappresentarsi il sentimento artistico come tendenza fra le tendenze, quindi in lotta con esse e con la sintesi, che tutte le domina, cioè raffigurarselo come qualcosa di pratico, di volitivo e, quindi, d'individuale. Il sentimento, ch'è sintesi di contenuto e forma, non è già scelto dall'artista, ma s'impone a lui irresistibilmente e violentemente. « Io non cerco la poesia, ma lascio che la poesia venga a cercar me » (Carducci).

E poichè, come s'è visto, il sentimento non ha altro riferimento che a sè medesimo, l'arte non può aver come fine nè l'utile, nè il buono, nè il giusto, nè il santo, nè il vero, nè il certo, ma solo sè medesima: l'arte per l'arte. Cosa vuol dire, per esempio, che l'arte deve aver come fine la moralità? Che il

suo contenuto, considerato astrattamente, e cioè riguardato solo in sè stesso, avulso dalla forma, nella materialità sua bruta di fatto, di trama del racconto, di favola, di ordito, sia conforme alle leggi della morale, e ci mostri la virtù premiata e il vizio punito, l' onestà ricompensata e la frode delusa? Ma allora si ricade nell'errore della scelta del contenuto, con i conseguenti assurdi, che di sopra abbiamo mostrato. Ovvero si vuol dire che l' arte è libera di scegliere quel contenuto che le pare e piace, e di cantare di stupri ed assassinii, di atrocità e di frodi, ma solo a patto di dare al suo racconto un accento di orrore e di repugnanza, sì da instillare nell' animo di chi vede, legge o ascolta, il disgusto pel male e l'amore alla virtù? Ma allora è chiaro che, mirando a un fine, è essa stessa quel fine: mirando a moralizzare il prossimo, è essa stessa fine morale e volontà buona. « Questo libro è una buona azione », dicevano, e coerentemente, i vecchi critici, che ammettevano la teorica dei fini dell' arte. Ma se l' arte è un' azione, un fine, una volizione, essa, come tale, avrà da lottare con le tendenze, cercare di sovrapporsi ad esse e di dominarle, sarà allora qualcosa di pratico e di vissuto, e non già un puro sospiro, dissolventesi in conoscenza, quale abbiam visto che è.

Ed il fatto di essere sentimento puro, e non desiderio o volizione, salva l' arte da qualunque intrusione dell' attività pratica, sia economica, utilitaria e sensibile, che universale e morale. Intuendo ed esprimendo il suo sogno, l' artista non agisce, non fa, non crea nulla di reale nel mondo, e perciò non gli si possono attribuire qualificazioni pratiche di niuna specie. Ora, da ciò segue ineluttabilmente che, checchè

ne dica il Croce in contrario (1), l'artista non è praticamente incolpabile neppure nel suo comunicare agli altri per mezzo della stampa, dei colori, del marmo, dei suoni, la sua intuizione-espressione. Se l'arte è conoscenza, e se la conoscenza è espressione, comunicazione, infinita possibilità di rievocazione, universale impersonalità, l'artista, che comunica altrui la sua visione d'arte, non fa che proseguire l'opera già cominciata di universalizzazione del sentimento, e se quest'opera non è praticamente valutabile, nol sarà neppure quel proseguimento. Anche se l'artista comunichi ai suoi lettori l'opera d'arte più sensuale che si possa immaginare, se, nel porgerla ad essi, non è animato da altro scopo che di far loro gustare le visioni del suo spirito, la morale non avrà nulla da obbiettargli in contrario, come di niun biasimo sarà suscettibile il lettore, che legga e gusti e approvi quell'opera come pura opera d'arte, senza trarne niun incentivo ad istinti malsani. Che se il lettore legga quel libro per stuzzicare appunto questi impulsi depravati, e l'artista ci speculi su per amor di lucro o di successo, essi saranno moralmente biasimevoli entrambi, non più come creatore l'uno e contemplatore l'altro di belle visioni d'arte, e neppure per aver promosso la divulgazione di cose, che meglio sarebbero state sepolte nel più profondo segreto, ma come uomini d'ignobili istinti e di basso sentire, come uomini pratici, nè più, nè meno.

Alla luce di questi concetti, la questione della personalità ed impersonalità dell'opera d'arte anch'essa si rischiara e si risolve. Ogni vera opera d'arte

1) Cfr. BENEDETTO CROCE, *Estetica* [3], pp. 134-5.

è, e non può non essere, personale e impersonale in pari tempo: personale, perchè lo slancio vitale, il sentimento, che in essa si volatilizza in conoscenza, ha un' individualità sua propria, non confondibile con niun'altra: è movimento, calore, vita, creazione, novità, eterogeneità. Un sentimento che ritorni su sè stesso, e si ripeta, e si meccanizzi in abitudine, non potrà mai riflettersi in un'opera d' arte, poichè cessa d' essere sentimento, e diventa vita vissuta. Ma il sentimento che anima un' opera d' arte è impersonale e universale, onde tutti, in qualunque luogo e tempo, partendo dall' espressione che l' artista ne dà, potranno rievocarlo e sentirlo in sè rivibrare, e per questo ogni opera d' arte è fuori dello spazio e del tempo e, quindi, superindividuale. L' opera d' arte è falsamente personale, quando l'artista, invece d'esprimere il suo sogno, vuole spacciare per sentimento ciò che desidera o vuole praticamente: e, non riuscendo a rappresentarci le angosce dell'amore o i fremiti della commozione religiosa, gonfia la voce e grida e declama, credendo in tal modo d' ingannare i lettori o ascoltatori, e introducendo nell' opera d' arte, visione di un sogno, l' empirico e personale suo volere. Ma è chiaro che questa falsa personalità è, viceversa, impersonalità, poichè il movimento pratico, desiderio o volizione, che l'artista ha introdotto arbitrariamente nell'opera sua e tentato di spacciare per sentimento, essendo un' azione o un principio d' azione, si connette con tutto l'universo, in mezzo al quale si svolge, e l' individualità sua è quella del cosmo, nel momento in cui vi si è prodotto: onde, con rigore filosofico parlando, quell'azione è azione del cosmo e non dell'artista, e partecipa, quindi, dell'impersonalità di quello.

Al fatto di essere essenzialmente sentimento l'arte deve la funzione, che le si attribuisce, di purificazione, liberazione, catarsi dell'animo dal torbido dominio delle passioni. Appunto perchè il sentimento è attività universale ed impersonale, esso non si traduce in atto, non si concreta in realtà, non trae l'artista nel tumulto della vita, ma si distacca da lui e si oggettiva in conoscenza. Nè altro modo v'è di purificarsi da una passione che trasformarla in sentimento e, quindi, in opera d'arte, poichè tutti i movimenti pratici che non son sentimento, essendo individuali e personali, si traducono, o ambiscono a tradursi, in realtà, e son vita vissuta e non vita contemplata, passione e non purificazione da questa. Perciò gli artisti appaiono a volte come uomini di squisita e ricca sensibilità, uomini dalle mille, anzi, dalle infinite anime, pronti ad accogliere in sè i movimenti spirituali della più svariata intensità e qualità, ed a sentirne rivibrare lo slancio; e a volte come uomini di niuna sensibilità, che, dotati di serenità affatto olimpica, assistono, impassibili spettatori, alle lotte, ove gli altri si dilacerano e s'insanguinano, e son puri soggetti contemplanti ed occhio del mondo. In quanto nell'animo dell'artista è un continuo pullulare di sentimenti, aspirazioni, sogni, sospiri, esso è uomo della massima sensibilità: ma in quanto questi moti dell'animo son sentimenti e non volizioni, nè reali, nè possibili, e, quindi, si dissolvono in intuizione e non creano nulla di pratico, egli è l'olimpico ed impassibile contemplatore della realtà. Ricordate la mirabile fine de *La duchesse bleue* di Paolo Bourget? Ivi uno dei tre protagonisti del romanzo s'accorge con stupore che nell'animo degli altri due nulla è più rimasto del

tumulto passionale d'un tempo, tumulto fatto d'odio e d'amore, di voluttà e di pianto, che essi son divenuti affatto estranei al loro passato, e, se ci s'interessano ancora, è solo per trarne materia d'arte: e vede con amarezza che in questa loro indifferenza è la ragione dell'eccellenza artistica di essi, dell'uno come drammaturgo, dell'altra come attrice, mentre egli, che vive ancora con questo passato e di questo passato nel cuore, e pel quale l'amore non è preparazione all'opera d'arte, ma vita vissuta e pianta e sofferta, non sarà mai capace di oggettivare ed esprimere perfettamente le sue emozioni, e sarà sempre un artista mediocre (1).

---

(1) « Ed allora soltanto ho veramente capito perche io non sarò mai un grande artista. Per essi, per gli esseri, lui, come l'ho sempre conosciuto, lei com'è divenuta dopo la prima prova, la vita tutta intera, il loro cuore compreso, non è che un'occasione di produrre quell'atto speciale ch'essi debbono produrre, quella preziosa secrezione che essi elaborano come l'ape fa il suo miele, come il ragno fa la sua tela, per un istinto, cieco e feroce come tutti gl'istinti. — Un amore, un odio, una gioia, un dolore, è del terriccio per fare spuntare il fiore del loro talento, fiore di delicatezza e di passione, per il quale essi non esitano un sol minuto ad uccidere in sè ogni delicatezza vera ed ogni passione viva. Per una parola da dire sulla scena, per una frase da scrivere in un libro, questa donna e quest'uomo venderebbero il loro padre, la loro madre,... essi venderebbero il loro amico, il loro figlio, il loro più dolce ricordo! Ed io che avrò passato la mia vita a sentire ciò che essi esprimono sì bene, lui con del nero sul bianco, lei con dei gesti e degli accenti commossi, non giungero mai ad altro che a paralizzarmi con cio che le esalta, queste nature d'espressione, ad esaurirmi con ciò che le nutre, queste anime da preda? Ed il destino vuole esso forse che gli artisti, piccoli o grandi, si distribuiscano necessariamente tra queste due razze: quella che traduce meravigliosamente, senza sentirle, le passioni che l'altra razza prova senza poterle tradurre? Giacomo aveva forse ragione dicendo che le sue crudeltà verso Camilla, dandole dei ricordi, le darebbero anche del talento ?..

Alla teorica dell'arte come purificazione si connette quella dell'arte come materiata ed intessuta dei cosiddetti sentimenti apparenti. Leggendo un romanzo, ascoltando un dramma, guardando una pittura — si dice —, noi non restiamo freddi, ma partecipiamo alle passioni dei personaggi, e con essi amiamo e odiamo, piangiamo e ridiamo, lottiamo e stiamo inerti, come se fossero persone realmente esistenti. L'arte ci comunica, dunque, dei sentimenti, quali ce li comunicherebbe la realtà medesima: solo che quei sentimenti sono apparenti e non reali, e cioè più lievi, più attenuati, più superficiali di quelli che in noi susciterebbe la realtà vera e concreta. Benchè, in sostanza, profondamente vera, la teoria è da correggere,

---

Una bella parte! Un bel dramma!... Decisamente, non ci lamentiamo di restare oscuri e mediocri, se quest'oscurità e questa mediocrità sono la condizione per sentire...— E del resto, non si ha mica la scelta ». Cfr. PAUL BOURGET, *La duchesse Bleue,* Paris, Lemerre, 1898, pp. 358-9.

E, viceversa, la passione agita e vissuta è assolutamente incapace d'intuirsi, d'esprimersi, di dissolversi in conoscenza. « La passione non si dipinge da sè stessa più di quanto un viso faccia il proprio ritratto o un cavallo apprenda l'equitazione. Quando Saint Preux e don Giovanni venivano al mondo e nascevano lentamente a quella vita ideale che noi ammiriamo, i padri che li foggiavano non pensavano mica agli occhi della loro vicina, nè all'allegra premura di ottenerne qualcosa. E voi credete, mio bel signore, perchè avete le gote in fuoco e il cervello riscaldato, perchè le vostre pupille brillano come dei carboni e schiacciate delle punte di penna sulla carta bianca, voi vi credete commovente come Giangiacomo e lirico come Byron? Via dunque, messere! via dunque, signora! È insultare l'arte. È guastare il piacere. Che la vostra bocca non si picchi di dire delle belle parole, ma di dare dei buoni baci! Che le vostre mani lascino la penna: il loro posto è altrove. Indietro, canaglia! Cacciatemi questi furfanti! gettateli dalla finestra! Che si facciano filantropi, e scrivano sulle prigioni!... ». Cfr. Gustave Flaubert, *La première « Éducation Sentimentale »*, cap. XI, nella *Revue de Paris* del 15 novembre 1910, p. 279.

in quanto afferma che l'arte e la realtà (e cioè la vita vissuta) siano materiate entrambe di sentimento, e tutta la differenza fra esse sia di più e di meno, differenza puramente quantitativa. L'arte, invero, ci dà sentimenti, cioè slanci di vita, che, dissolvendosi in intuizione, sono lievi e parventi: la realtà pratica, in quanto noi vi partecipiamo come uomini dell'azione e non del sogno, suscita in noi desiderii e volizioni, cioè moti psichici, che non restano puramente soggettivi, ma aspirano a tradursi in realtà, ossia a rendersi completamente oggettivi, ed hanno, perciò, tutta la serietà, la profondità e la gravità della vita vissuta ed agita.

Di fronte a questa serietà e gravità della vita, i fantasmi, che l'arte evoca, sono parsi, a volte, così tenui e lievi ed irreali, così estranei al tumulto assordante e tragico di quella, che la funzione artistica è parsa essenzialmente costituita da un giuoco, da un'illusione, da un'imitazione, che non contribuisce in nulla ad aumentare la somma di verità, di utilità e di bontà già esistente nell'universo, e che ha bisogno di essere sempre controllata con la realtà di fatto, perchè non si perda nelle nuvole. Ma l' arte non è un gioco, perchè lo Spirito non conosce trastulli, ed essa n' è funzione essenzialissima e vitalissima, e quale, vedremo in appresso: e non è illusione, perchè nè vuole spacciarsi per verità di fatto, nè alcuno la scambia per tale, e, se per tale la scambia, la colpa è sua, e non dell'arte. Ma, d'altra parte, non è neppure imitazione della vita reale, perchè questa, in sè considerata, non ci offre che desiderii o volizioni, e l'arte ci dà, invece, sentimenti, anzi è sentimento. Ed appunto perchè sentimento, quindi slancio

di uno affatto individuale, originale, peculiare, dotato di fisionomia sua propria, l'arte è apparsa banditrice e annunziatrice della vita vera e reale di contro al meccanizzamento della vita vissuta, dove la libertà è soffocata dalle abitudini e la creazione di novità fa posto alla ripetizione meccanica (o a qualcosa che sembra tale) del passato. E, certo, l'arte è nunzia di verità e realtà, ma della verità e realtà del sentimento, e non di quella del desiderio e della volizione reali, e chi dalla verità di quello voglia trarre illazioni alla verità di questi, o viceversa, opera illegittimamente, e rimane deluso.

Poichè sostanzialmente è sentimento, e cioè slancio di vita universale e impersonale, l'arte è per natura sua superindividuale. Avvenuta una volta la creazione fantastica per opera del genio artistico, essa è riproducibile all'infinito da parte di chiunque si metta nelle condizioni, tra le quali si formò e produsse l'opera d'arte, appunto perchè il sentimento, che è contenuto e forma in uno di quell' opera, essendo universale e impersonale, è creatura dello Spirito universale, e non già individuale proprietà dell' artista, cui empiricamente lo attribuiamo. Essendo creatura del Tutto, tutti potranno rievocarlo, e l'attività che lo rievoca è perfettamente la stessa di quella, che per la prima volta lo evocò: solo il sentimento, primo grado dello Spirito universale, indistinzione di volontà e conoscenza, potendo evocare sè stesso. Resta così dimostrata l'universale comunicabilità dell'arte e l'identità di gusto e genio. Ma, una volta evocato o rievocato, il sentimento diventa un fatto come tutti gli altri, e, come tutti gli altri, suscita di sè echi e risonanze nell'universo, e cioè impressioni, le quali si

riferiscono ad esso, ma ad esso appercepito qual sentimento, e però distinto dalle volizioni reali e da quelle possibili. Nell'espressione dell'impressione, che il sentimento, quale sentimento, suscita di sè, consiste la critica d'arte. Far la critica d'arte di un'opera d'arte consiste nell'affermare: « A è opera d'arte, cioè sentimento », ovvero: « A non è opera d'arte, cioè sentimento », ovvero ancora: « A è opera d'arte in questi e questi punti, e non lo è in questi e quest'altri », ossia consiste nel proclamare: « *Nuncio vobis gaudium magnum:* qui c'è un sentimento, un'opera d'arte ». Restano così confutate le opinioni erronee: o che la critica debba darci il sentimento medesimo, che ci dà l'opera d'arte, il che è assurdo, perchè, o la critica ci dà proprio lo stesso sentimento dell'opera d'arte, e allora non è altro che l'opera d'arte stessa, o è diversa da quest'opera, e allora ci darà un sentimento diverso; o che la critica debba dimostrarci le ragioni, per le quali l'opera d'arte è opera d'arte, il che è egualmente assurdo, perchè il sentimento, primo grado dello Spirito universale, non è riconducibile che a sè stesso e non è dimostrabile che da sè stesso (1). E ciò appar chiaro nella critica delle piccole opere d'arte, di uno stornello popolare, di un epigramma, di un distico. Si tocca con mano, allora, l'impossibilità di soddisfare chi ci chiede una dimostrazione della bellezza dello stornello, o ci prega di rifargli con le nostre parole l'impressione estetica, che questo suscita in noi. Il critico non può rispondere se non che: « Questo è bello », cioè: « questo è un sentimento », esprimendo

(1) Cfr. BENEDETTO CROCE, *Critica e storia letteraria*, in *Problemi di Estetica*, pp. 51-5.

così l'impressione, che quel fatto ha prodotto sulla sua coscienza critico-filosofica, che lo ha appercepito come sentimento e non come desiderio o volizione.

Si risponderà che la critica d'arte fa qualcosa di più e di meglio, che essa ci dà le caratteristiche degli scrittori, e ci dice che gli stati d'animo, per esempio, del Pascoli sono d'idillio lievemente soffuso di melanconia, e quelli del Carlyle di fiero ed austero sentimento di moralità e di spaurita e commossa meraviglia dinanzi al mistero dell'universo. Ma questo lavoro, che la critica d'arte fa, e deve fare, per differenziare un artista da un altro, un'opera d'arte da un'altra, non è punto il vero e proprio giudizio estetico. Esso è, invece, un procedimento classificatorio, che serve ad avvertire il lettore che l'artista in questione ha degli stati d'animo, che, su per giù, rientrano nella categoria empirica chiamata idillio o meraviglia o sentimento della natura, e così via. Ma chi mi assicura che, in un caso determinato, per esempio, nell'*Aminta* del Tasso, quel movimento spirituale, ch'io chiamo idillico, è un sentimento e, quindi, un'opera d'arte, e non già una volizione possibile o una volizione reale, che il poeta ha solo vissuto o cominciato a vivere, ma non ha cantato o, ciò ch'è lo stesso, ha malamente cantato? Il fatto di aver definito idillico lo stato d'animo d'un artista è meno che niente, se non aggiungo subito: « è idillico esteticamente », ossia: « è un sentimento idillico »: sentimento, si badi bene, e, per la dimostrata identità del sentimento con l'opera d'arte: « è un'opera d'arte idillica ». Ma poichè l'opera d'arte non sarebbe opera d'arte, se assumesse come contenuto l'idillicità in generale e non questo o quel concreto e individuale sentimento, che solo più tardi,

in rapporto ad altri sentimenti, chiamerò idillico, così quel giudizio si trasforma in quest'altro: « A è un'opera d'arte », *sic et simpliciter*, come si doveva dimostrare.

Ora, che cosa significa l'esigenza della critica d'arte, che i prodotti dell'attività estetica sieno coerenti? E, innanzi tutto, cosa vuol dire coerenza? Se coerente è colui che, propostosi un fine, lo realizza, prefissosi un piano, lo attua, è chiaro che la coerenza è null'altro che l'attività fluente e superante gli ostacoli, l'attività che si svolge vittoriosa e compatta, e che è davvero attività. Ed incoerenza è il contrario dell'attività, e, poichè la Realtà è attività ed in essa la passività non trova posto, è chiaro che l'incoerenza è una molteplicità di attività, sia dello stesso grado, sia di gradi diversi, che si sostituisce all'attività unica. Uomo incoerente è, infatti, colui che, essendosi proposto di essere un perfetto farabutto, commette cattive azioni di ogni genere, e poi si fa assalire da scrupoli moralistici, pe' quali compromette il buon esito delle sue marinolerie, cui, d'altra parte, non sa definitivamente rinunziare, onde a noi, che nel suo spirito ci aspetteremmo di veder dominare una sola attività, o quella egoistica o quella morale, e che, invece, troviamo entrambe alternantisi nel dominio di quell'anima, esso appare incoerente. Ora, che un'opera d'arte sia coerente non vuol dire null'altro, se non che essa è attività, e poichè l'arte è sentimento, l'esigenza della coerenza è l'esigenza che l'opera d'arte sia sentimento. Ma il sentimento, se è universale ed impersonale nel senso che esso non s'attua in individua realtà di fatto, ma si dissolve in conoscenza ed è conoscenza, è, poi, individuale nel senso che esso è quella peculiare atti-

vità, così e così costituita, e non altra. Che un'opera d'arte sia coerente vuol dire, dunque, che essa è un sentimento individualmente colorito, e cioè che essa è un'opera d'arte, e così quell'esigenza si svela come nient'altro che una tautologia. Un'opera d'arte incoerente è, infatti, un'opera d'arte che solo esteriormente è una, ma che, in sostanza, è parecchie opere d'arte, arbitrariamente giustapposte e spacciate per una, ognuna delle quali, se è veramente un'opera d'arte e non un accozzo di più opere d'arte, è unica, e cioè coerente in sè stessa.

All'esigenza che l'opera d'arte sia coerente, e cioè opera d'arte, si riducono quelle che essa sia unica e non molteplice, inscindibile e non divisibile, fusa e non disgregata, ordinata e non disordinata. Nè con ciò si vuol dire che i personaggi dell'opera d'arte debbano essere deterministicamente considerati, e cioè nelle loro volizioni e azioni dominati dal principio di causa ed effetto. Il determinismo, spiegando il tutto per mezzo delle parti, riduce la sintesi volitiva alle tendenze che la costituiscono, e ognuna di queste tendenze a quelle con le quali ha da lottare, e ognuna di queste, a sua volta, a quelle con le quali combatte e su cui s'afferma: e non s'arresta in questo processo di frantumazione, se non quando si vede dinanzi il vuoto spazio matematico, ch'è la negazione stessa della vita e dell'attività. Ora, l'arte, ch'è sentimento, è, per ciò stesso, produzione di novità, eterogeneità e irriducibilità, ed è, pertanto, la negazione del determinismo. Cosa si vuol dire, del resto, affermando che un dato personaggio artistico si comporta deterministicamente? Che esso è dominato dalla sua natura, così come l'artista gliel'ha attribuita, e dalle circostanze, tra le quali si

trova a vivere ed operare? Benissimo, ma la natura di un personaggio e le circostanze, tra le quali si muove, cos'altro sono, se non la vita stessa di lui, quale si svolge in tutto il corso dell'opera d'arte? Con quelle affermazioni si dice semplicemente che quel personaggio è determinato da sè medesimo. e, se in ciò consiste il determinismo, in che altro mai consisterà la libertà?

La dottrina dell'arte come sentimento ci permette di spiegare i rapporti, che essa sostiene con la percezione. Il sentimento, essendo attività non individuale e non personale, chè, se tal fosse, si tradurrebbe, o comincerebbe a tradurre, in atto, essendo, quindi, universale e impersonale, è conoscenza, ond'esso è, in pari tempo, materia e forma del conoscere, impressione ed espressione. La percezione, invece, si propone come termini di riferimento il desiderio e la volizione, cioè la realtà possibile e la realtà effettuale. Ma desiderio e volizione son vita vissuta e non vita contemplata, azione e non visione dell'azione, creazione di nuove realtà e non rifacimento di quelle già esistenti. Tuttavia, come s'è visto, conoscere il desiderio e la volizione è possibile in forza delle impressioni, che in larghi circoli propagano attorno a sè, e queste impressioni, che essi suscitano, sono nient'altro che sentimento. Sentimento, cioè attività universale e impersonale, la quale, però, non si riferisce più esclusivamente a sè medesima, come nel caso dell'arte, sibbene attinge il valor suo dal riferirsi che fa di continuo al fatto vissuto e agito, donde promana. In quanto la conoscenza storica è sentimento universale e impersonale, anch'essa è conoscenza artistica ed intuitiva, ed infatti basta che in un libro di storia noi non riferiamo più mental-

mente e continuamente il sentimento, che lo costituisce, al fatto, di cui è la risonanza prolungata e vibrante, perchè il libro di storia si trasformi in un libro di arte pura. Ma, in quanto esso è libro di storia e non d'arte, il fatto, che costituisce come la nota fondamentale, intorno alla quale si svolge la varia melodia del sentimento, non deve mai essere perduto di vista. E basta riferire il sentimento, costituente un'opera d'arte, ad un fatto, di cui immaginiamo ch'esso sia l'impressione-espressione, perchè l'opera d'arte si trasformi in un'opera di storia, e l'*Orlando Furioso* dell'Ariosto, per esempio, nel racconto di una guerra realmente guerreggiata in Francia tra Cristiani e Musulmani, sul cadere dell'VIII ed il principio del IX secolo dopo Cristo.

Donde importanti conseguenze. Poichè nella percezione storica e, quindi, nel racconto storico il sentimento ha valore solo d'impressione suscitata dal fatto e dev'essere sempre riferito ad esso, poichè nella trama della vita vissuta i fatti sono indissolubilmente connessi fra loro, e solo per arbitrio isolabili, e poichè nel corso del tempo le impressioni, che, anch'esse essendo sentimento, e quindi attività, sono fatti, suscitano nuove ed ancor nuove impressioni, e così via all'infinito, ne deriva che, filosoficamente parlando, le impressioni, che di sè suscita un fatto, sono infinite, anzi l'infinito. Onde, come già s'è visto, il racconto storico, che, navigando a ritroso, sale dall'impressione al fatto, raggiungerà la sua meta, cioè il fatto, solo in tutta l'eternità. L'arte, invece, essendo nient'altro che sentimento, cioè attività non individuale e non personale e, quindi, conoscenza, e non avendo il sentimento, come puro sentimento, altro riferimento

che a sé medesimo, è perfetta e compiuta e finita in ogni singola creazione. E l'esperienza conferma punto per punto queste deduzioni. Ogni opera storica, sia pure la più perfetta, la quale, in quanto opera storica, ci lascia sempre insoddisfatti o, almeno, parzialmente delusi, se la si considera come opera d'arte, e cioè se il sentimento che l'anima é considerato quale impressione non più di un fatto, ma solo di sè medesimo, non avendo più altro riferimento che a sè stesso, diventa compiuta e finita e perfetta, e, se davvero è espressione di quel sentimento, e cioè sentimento, pienamente ci soddisfa, ed altro non le chiediamo. Viceversa, quel sentimento opera d'arte, che, visto in sè stesso, pienamente ci contentava, se lo consideriamo come impressione di fatti realmente accaduti (é il punto di vista, da cui si mettono quelli che cercano nelle opere d'arte un riflesso delle condizioni dei tempi e dei luoghi, in cui sono sorte), diventa opera storica e non ci soddisfa più, e la sua verità ci appar solo parziale e da integrare con altre verità via via all'infinito.

Ma ogni cosa ha i suoi vantaggi e svantaggi. Appunto perchè ogni opera d'arte, che sia davvero tale, e cioè sentimento, è compiuta e perfetta in sè e ci porge la verità totale, che essa coglie dal suo particolar punto di vista, l'attività fantastica dello Spirito universale é obbligata a trapassare continuamente di sentimento in sentimento, di creazione in creazione, poichè ogni opera d'arte, e sia pure la più perfetta, è in sè finita, è un particolar sentimento, e, quindi, non esaurisce l'attività artistica in universale, *il* sentimento. Ma nella percezione storica le cose cambiano. Il sentimento ha valore solo come impressione del

fatto, è inscindibile dall'universo, considerato nella sua totalità nel momento in cui esso vi si produsse, e lo stato dell'universo in quel momento è inscindibile dallo stato dell'universo nei momenti antecedenti e seguenti, e così via all'infinito, onde ogni impressione singola, considerata come impressione e non come sentimento, è da integrare con tutte le altre impressioni, che l'universo nel corso del tempo propaga intorno a sè. Elaborare seriamente un'impressione, è elaborare tutte le impressioni; cercar di giungere a un fatto, è cercar di giungere a tutti i fatti, cioè all'universo; tentar d'arrivare al particolare, visto come particolare, è tentar d'arrivare all'universale; far della storia, è far della filosofia. Perciò infinito è il còmpito della storia, ed esauribile solo nell'infinito dei tempi; ma perciò appunto la storia è una, e solo per ragioni di comodo distinguibile in storia della natura e storia dell'uomo, storia dei vegetali e storia degli animali, storia dei semiti e storia degli ariani, storia dei francesi e storia dei giapponesi. Perciò, un'opera d'arte veramente tale è sempre perfetta in sè, mentre un'opera di storia è sempre imperfetta e deficiente; e per questo appunto le opere d'arte sono infinite e la storia è una. Ma il sentimento, abbiam detto, prodottosi una volta nell'universo, diventa un fatto come tutti gli altri, propagatore d'impressioni come tutti gli altri, e come tutti gli altri inscindibilmente connesso al resto dell'universo, onde la storia di esso, considerato come sentimento, è inscindibile dalle altre storie ed infinita come esse tutte. Perciò, ogni opera d'arte, sebbene in sè finita e compiuta, pure, considerata rispetto alle impressioni, che, quale fatto, suscita nel cosmo, e cioè alla storia che si fa di essa,

alla critica che su di essa si esercita, diventa un infinito, e solo all' infinito esauribile dalla storia e dalla critica.

Or quali rapporti l' attività estetica sostiene con l'attività formulatrice dei cosiddetti giudizii di valore? E, innanzi tutto, che cosa sono questi giudizii? Essi non sono giudizii veri e proprii, ma ad un giudizio storico ed esistenziale, che ci fa conoscere una realtà, fanno seguire l' espressione di un movimento pratico dello spirito. — « A è come deve essere » vale: « A mi piace, è amato, desiderato, voluto da me »; « A è come non dev' essere » vale: « A mi ripugna, è odiato, aborrito da me, la mia volizione va in senso contrario a esso ». « Tizio è un onest'uomo » vale: « io voglio (sia pure per un attimo, per l' attimo in cui lo sento come onest' uomo e simpatizzo con lui) garantire e promovere l'esistenza di Tizio ». « Tizio è un furfante » vale (con l'avvertenza sopradetta): « io voglio fare il possibile per annullare l' esistenza di Tizio in quanto furfante »: o, quando altro non sia possibile, proclamare questo mio sentimento, il quale non può non restare senza qualche conseguenza negli animi e non può non annullare o limitare in qualche modo la furfanteria di Tizio ». Tuttavia bisogna osservare che il giudizio di valore non è il desiderio o l' aborrimento, la volontà o la nolontà in atto, ma l'espressione di questi movimenti pratici, espressione che ha bensì forma teoretica, ma, nella sua manifestazione immediata, non logica, sibbene estetica. Esso, infatti, presenta « il carattere della intuizione e rappresentazione estetica, e, cioè, il carattere personale e lirico di ogni poesia e di ogni arte, oggettivazione delle aspirazioni sempre rinascenti e varie dello spi-

rito umano; di modo che l'espressione di valore apparirebbe quasi *cellula* del mondo estetico » (1).

Ora, anche ammessa la giustezza di quest'analisi, ci sembra evidente, invece, che i giudizii di valore non hanno nulla a che fare con l'espressione estetica in senso stretto. Essi sono espressione di desiderii o di volizioni, di tendenze possibili o di tendenze reali, e cioè di un movimento dello spirito, che, postosi di contro alla realtà, vi reagisce, sia per promuoverla, continuarla, favorirla, sia per ostacolarla, dissolverla, annientarla, e, o riesca totalmente nel suo fine, o solo parzialmente, in qualche modo la cangia e la modifica. L'espressione estetica è, invece, espressione di un sentimento, anzi è un sentimento, cioè un' attività, fatta, sì, della stessa stoffa dei desiderii e delle volizioni, ma che, a differenza di questi, è universale e impersonale, e che perciò appunto si dissolve in conoscenza ed è conoscenza. Il sentimento è tale, appunto perchè nè modifica, nè vuole modificare la realtà: esso è l' ombra, il riflesso, il sogno di questa, e non si traduce, nè aspira a tradursi, mai in realtà, e perciò a modificare la realtà già esistente. La cellula del mondo estetico non è, quindi, da ricercare nell' espressione di valore, ma nell' espressione del sentimento, o nel sentimento puro e semplice.

---

(1) Cfr. Benedetto Croce, *Intorno ai così detti giudizii di valore*, in *La Critica*, 1910, pp. 382-90.

V.

L'Arte come Storia dell' Impossibile.

È tempo omai di raccogliere le fila di questa già troppo lunga trattazione e di arrivare ad una conclusione. Astrazion facendo, per ora, dall'Arte, la Conoscenza ci si è svelata come l'espressione d' impressioni (e, poichè i due termini non fanno che uno, potremo dire senz'altro: come l'espressione o come le impressioni) suscitate dal fatto, come il tentativo di giungere a questo per mezzo di quelle. Essa mira a rivivere, a rifare il vissuto ed il fatto, a ricreare idealmente il passato, e però è fondamentalmente memoria, ricordo, storia. Questo è fuori dubbio per la Storia, nel senso stretto della parola, cioè per la conoscenza dell' individuale e del singolare, di ciò che una volta si è prodotto e più non si ripete; e per la Storia naturale (comprendendo in questa parola tutte le cosiddette Scienze della natura), la quale, in quel che ha di realmente conoscitivo, e cioè di non schematico, non classificatorio, non astrattivo, non è se non la conoscenza delle grandi correnti, che si disegnano nell'ampio mare dell'essere, e che vi producono quelle differenze tra minerali, vegetali ed animali, e tra le varie classi di minerali e specie di vegetali ed ani-

mali, che s'impongono all'osservatore della natura. E non si vede perchè mai potrebbe narrarsi la storia dei Romani e dei Germani, dei Russi e dei Giapponesi, e non la storia (l'evoluzione, come si dice), degli animali, dei vegetali e, magari, degli elementi chimici. È di tutta evidenza, poi, che anche la Critica si riduce a rifacimento del già fatto, quindi a memoria, ricordo, storia. Essa mette in rapporto il fatto con l'attività donde è fluito, e sussume il particolare sotto l'universale, di cui quello è manifestazione. Essa ci dice che la tale azione di Tizio è azione profondamente morale, mentre la tale azione di Caio è azione affatto utilitaria: che la tal'opera non è opera d'arte, e cioè sentimento, ma puro racconto storico. Essa ci fa, quindi, sapere che nella trama del reale, in un dato punto dello spazio e del tempo, ha avuto luogo un'azione utilitaria o si è svolto un racconto storico, e che chi credesse altrimente (per esempio, chi stimasse morale l'azione di Caio, o credesse di trovare un puro sentimento dove non c'è che l'impressione di un fatto) s'ingannerebbe, e cioè alla sua conoscenza non corrisponderebbe nulla di reale, ed invece di conoscenza, la sua sarebbe solo una pseudo-conoscenza. La Critica, quindi, è anch'essa distinzione e discernimento di ciò che davvero è accaduto, e perciò reminiscenza e storia.

Meno chiara ed evidente sembra la cosa per la Filosofia, ma un'attenta considerazione ci mostra che anch'essa si riduce a Storia. La Filosofia è conoscenza di realtà e, quindi, di attività. Solo, essa vuol conoscere l'attività stessa produttrice dell'individuale, e non l'individuale in sè considerato. Ma l'attività non è attività, se non in quanto si manifesta in una con-

tinua produzione d' individuali: l'universale non si palesa che nel singolare, onde alla Filosofia, bramosa di conoscer quello, non si presenta che questo. Ora, se l'universale è tutto in ogni individuale, non si esaurisce in un individuale, ma non si è prima posto in esso, che lo sente inadeguato all'essenza sua, e l' abbandona, per passare in un altro individuale, e così via all' infinito. Alla Filosofia, quindi, non è dato un sol particolare, ma una serie, senza principio nè fine, di particolari, in ognuno dei quali è l'universale, ma in nessuno dei quali è tutto l'universale, onde essa, non potendo in ciascun momento afferrare se non una serie finita, in ogni momento afferra l'universale e, in pari tempo, se lo vede sfuggire. La Filosofia, quindi, nel suo fondo è storia, storia di particolari, in quanto prodotti dall'universale. In ogni momento essa balza al di là del circolo della Storia, e in ogni momento ricade nei suoi confini. Sfugge continuamente alla Storia, ma n' è incalzata da presso e continuamente ripresa. E poichè l'universale non si esaurisce che in una serie infinita di particolari, la Filosofia sarà infinita anch'essa. Onde ogni sistema filosofico, in quanto conoscenza di un gruppo finito di particolari, è contingente, ma la Filosofia, che è *venatio universalis*, è eterna. La Filosofia è Filosofia, ma ogni sistema filosofico è storia. Ora, la Filosofia non si concreta che nei sistemi (poichè il gruppo di particolari, che in ogni momento storico essa conosce, dev'essere concepito appunto come gruppo, come unità, totalità, circolarità, e cioè, appunto, come sistema ed universale): dunque, la Filosofia è storia: ma essa non si ferma in niun sistema, e, con vicenda incessante, dall' uno passa all' altro, che superi e com-

prenda in sè il primo, ed in questo passaggio è Filosofia.

La Filosofia, dunque, vuol cogliere il generarsi del particolare dall'universale, e non solo dal molteplice risalire all'uno, ma dall'uno ridiscendere al molteplice. Essa vuol conoscere il particolare *sub specie universalis*, e così costruisce il concetto di necessità, necessario essendo il particolare, in cui s'incarna l'universale; e, poichè in ogni particolare s'incarna l'universale, ogni reale è necessario. Ma per conoscere veramente qualcosa come necessario, sarebbe d'uopo porlo in relazione a tutta la serie dei particolari, concepita come riempiente l'infinito dello spazio e del tempo, e cioè all'universale, cosa impossibile in una limitata distesa di tempo, e possibile solo al limite, cioè in tutto l'infinito storico dell'estensione e della durata. La Filosofia conosce, dunque, la realtà come necessaria, ma, nell'istante in cui si ferma a contemplarla e rifarla, l'universale è già fuggito altrove, come un dio che abbandoni il tempio, che per un momento ha riempito della sua sacra presenza, e che subito dopo senta troppo angusto per sè. La conoscenza del necessario ogni momento s'abbassa a conoscenza del reale: ogni momento la Filosofia diventa Storia. Ad ogni attimo lo Spirito è per essere chiuso nei cancelli della più ferrea necessità, ad ogni attimo gli si aprono dinanzi gli orizzonti immensi della libertà. Perciò la Filosofia è stata definita egualmente bene dallo Spinoza: « conoscenza della necessità » e dal Fichte: « conoscenza della libertà ». Filosofia e Storia.

Alla precedente riduzione del conoscere a storia, cioè a ricordo del passato, sembrano opporsi due

modi di conoscenza, l'uno scientificamente provato, anzi dai più creduto l'essenza stessa della scienza (intendendo questa parola nel senso di scienza naturale), l'altro comunemente ammesso dalle credenze popolari di tutti i luoghi e di tutti i tempi: e cioé la previsione scientifica ed il presentimento, che sembrerebbero consistere appunto in una conoscenza del futuro. Ma non ce n'é niente. La previsione scientifica consiste in un atto di fiducia, quindi in un movimento di volontà, affermante che un fatto, la conoscenza del quale ci é fornita oggi dalla percezione storica, si produrrà nel futuro, presentandosi le stesse condizioni, tra le quali si é prodotto la prima volta, e ciò in forza del postulato dell'uniformità della natura. Ma é ben chiaro che quel che v'ha di conosciuto nelle previsioni é quel tanto, per cui esse sono ricordo del passato e, quindi, conoscenza, e cioé non previsioni, ma visioni, senz'altro, e che ciò, per cui esse sono pre-visioni, è un atto di volontà, che estende il passato al futuro, e vuole che questo riproduca quello. Anche nei fatti, che più rigorosamente si conformano alle previsioni scientifiche, v'è qualcosa, per cui essi si differenziano dai fatti antecedenti e non sono riducibili a questi. E quanto al famoso postulato dell'uniformità della natura, esso è costituito dalla definizione stessa della previsione, in quanto si attua. Dove le nostre previsioni sono in iscacco, noi concludiamo all'interferenza di un elemento estraneo, che ha turbato il corso delle co.e, e che è definito nella sua natura e nell'efficienza sua dalla quantità stessa di perturbazione constatata nel fenomeno preveduto. A questo modo s'intende bene che le previsioni s'attuano sempre, ma, in pari tempo, è chiaro

che, in quanto pre-visioni, sono non conoscenza, ma volontà, non cognizione del futuro, ma il futuro stesso nell'atto di prodursi (1).

Del presentimento, invece, si dubita a dirittura che esista, ma noi, per parte nostra, non abbiamo nessuna difficoltà ad ammetterlo. Si può definirlo come l'avvertimento oscuro e confuso di qualcosa, che non è accaduto ancora, ma sta per accadere, e che interessa noi stessi o altri, cui, per una ragione o per un'altra, positiva o negativa, per amore o per odio, c'interessiamo. Noi abbiam visto che l'universo è rigorosamente unico e *a parte subjecti* e *a parte objecti*: sia come conoscenza, sia come volontà. Abbiam visto pure che nel suo seno si delineano delle correnti di fenomeni, che, rigorosamente indistinguibili dal resto del cosmo, sono approssimativamente isolabili da esso e suscettibili di essere considerate in sè e per se, e queste correnti sono gl'individui, nel senso empirico della parola. Ora, in momenti eccezionali della vita, in certe condizioni di speciale eccitazione nervosa, l'individuo può come uscire di sè stesso, mettersi in relazione col resto dell' universo, nel seno del quale è, vive e si muove, inserirsi nel corso di altre correnti, che circolano attorno a quella, che costituisce la sua empirica individualità, seguirne per un certo momento il corso, ed avvertire che esso va ad intersecare quello della sua propria vita o della vita di altre persone, cui egli s'interessa. Tutto ciò è, di solito, assai oscuro e confuso, perche

(1) Cfr. ÉDOUARD LE ROY, *La science positive et les philosophies de la liberté*, in *Bibliothique du Congres international de philosophie*, I, *Philosophie générale et Metaphysique*, Paris, Colin, 1900, pp. 313-41.

il presentimento non è un fenomeno semplice, ma un miscuglio di movimenti volitivi (paura, speranza, e simili) e di reali percezioni storiche. Ma quel tanto che in esso v'è di conosciuto, è conoscenza di alcune correnti e del loro corso attuale, della loro presente direzione: onde, per quel tanto che è conoscenza, anch'esso è conoscenza del fatto e non del fatturo, del passato e non dell'avvenire. Che se noi presentiamo che, ad un certo momento, quelle correnti estranee taglieranno così e così il corso della nostra vita, qui non facciamo che estendere al futuro quel che ci è capitato per lo passato, e cioè facciamo una previsione, che può non verificarsi punto, ed anche se si verifica, presenterà un lato d'ineliminabile originalità, che costituisce l'individualità sua stessa, e che può essere conosciuto solo *post factum* (1).

Non ci resta più ormai che vedere se anche l'Arte rientri nella generale riduzione, che abbiam fatto, della conoscenza a memoria, e cioè Storia. E la risposta sarà indubbiamente affermativa, quando si ricordi che l'Arte è sentimento, cioè attività, la quale fluisce universalizzandosi e disimpersonalizzandosi, e per la quale davvero l'*esse* ed il *percipi* fanno tutt'uno. Nell'istante stesso in cui sorge, essa s'annulla in conoscenza, perchè, fin nella sua più intima essenza, è conoscenza: essa non crea il futuro, appunto perchè è affatto assorbita nel contemplare sè stessa,

(1) Tutto questo senza pregiudizio alcuno dell'efficacia, che sulla realizzazione del presentimento può avere il presentimento stesso. Al presentimento si possono punto per punto applicare le finissime osservazioni, che a tal proposito, per quel che riguarda le predizioni e gli oracoli, fa Giacomo Casanova. Cfr. *Mémoires de Jacques Casanova de Seingalt écrits par lui-même*, Bruxelles, Rozez, III, pp. 109-10.

ed è questa contemplazione stessa, cioè memoria, ricordo, storia di sè medesima. E' vero che in essa il fatto non si distingue punto dall'impressione che suscita, anzi è proprio quest'impressione, la quale è anche espressione di sè stessa: onde, il contenuto dell'arte è, in certa guisa, un eterno presente. Ma quando si consideri che questa impressione è sentimento, perchè non si è tradotta in atto neppur per un momento, ma si è volatilizzata in conoscenza, e da presente si è trasformata in passato, anzi è essenzialmente passato e non presente, quel contenuto, che prima ci appariva quale eterno presente, ci sembrerà ora un passato, che è stato sempre tale, un eterno passato, e l'Arte, conoscenza di questo passato, anzi questo passato istesso, e quindi Storia, nel doppio senso di questa parola: e cioè, tanto conoscenza del passato, quanto il passato stesso già fluito e decorso.

Ma Storia di che cosa? Di realtà, di scopi tradotti in atto, di piani realizzati, di volizioni effettuali, no, certo. E neppure di scopi, che abbian tentato di tradursi in atto, di piani, che siasi cercato di realizzare, di volizioni possibili. Conoscenza di realtà l'Arte è di sicuro, come ogni conoscenza, ma di quale realtà? Essa è essenzialmente sentimento, cioè attività, la quale, se è attività, dunque è realtà, e, se fluisce e scorre, è coerente ed ordinata, dunque possibile. Considerato in sè medesimo, il *Sogno d'una notte di mezza estate* (e citiam questo, poichè si tratta dell'opera d'arte più impossibile di questo mondo) non ha nulla di men che possibile: quel mondo di fate e di folletti, di spiriti e di amanti, è in sè pienamente logico, coerente ed ordinato, e quei personaggi vivono di una vita ricca, piena ed intensa, vita di fate, di fol-

letti e di amanti, ma vita, e vita concreta e fluente. Consideriamo quel divino gioiello in sè stesso, senza riferimento alcuno alla realtà, come un'isola separata affatto dal resto del mondo dalle acque profondissime di un oceano invalicabile: e che cosa vi troveremo di men che possibile, cioè in qual punto troveremo che il sentimento, della cui stoffa sono intessute quelle deliziose creature, si sgretola e si rompe? L'arte, dunque, è conoscenza di un'attività, è quest'attività medesima, che, se è, è possibile: è conoscenza di una realtà possibile, o di un possibile senz'altro. Ma quest'attività è arte, appunto perchè neppure per un momento tende a realizzarsi, ma si dissolve senz'altro in contemplazione di sè medesima. Di fronte alla realtà dei desiderii e delle volizioni, quell'attività è irreale, e poichè, come s'è visto, la realtà è necessità, ed il contrario della necessità è l'impossibilità, quell'attività è impossibile. L'arte, dunque, è (conoscenza di) un possibile, che è anche ed essenzialmente impossibile.

E solamente l'Arte è quella conoscenza, malgrado l'obbiezione, che si potrebbe addurre, della Storia, che, dandoci la conoscenza di desiderii, che si son cominciati a realizzare e che, quindi, in sè erano possibili, ma che non si sono realizzati e che, quindi, alla prova, si sono svelati come impossibili, si potrebbe definire anch'essa, almeno in parte, come conoscenza del possibile-impossibile. Ma non ce n'è nulla. Trattando dei rapporti fra la sintesi volitiva e le tendenze, abbiamo detto più volte che ogni distinzione, che non sia meramente ideale, fra le due, è, senz'altro, astratta, ed ora la realtà conferma le nostre parole. Per spiegarci meglio, adduciamo un esempio. Nell'a-

nimo di Tizio si svolge una lotta fra il desiderio di lavorare, il desiderio del cibo e quello del riposo, lotta che finisce col trionfo del primo. Questo si dice , essendosi realizzato, è possibile, reale e necessario: gli altri due, non essendosi realizzati, sono non possibili, non reali, non necessarii. Ma, in quanto quei due desiderii lottavano col desiderio, che poi ha trionfato, essi erano possibili, e tanto possibili che lottavano, e poichè lottare significa modificare ed essere modificato, cangiare ed essere cangiato, essi hanno cangiato il desiderio del lavoro, e ne sono stati, a loro volta, cangiati. Onde, l'atto che Tizio ha posto in essere solo in apparenza è la realizzazione del puro desiderio di lavorare, ma, in realtà, è questo desiderio modificato dagli altri due, e, quindi, non quel solo desiderio, ma tutti e tre uniti insieme, anzi un nuovo desiderio, in cui quei tre si sono inscindibilmente fusi, e che è l'atto. E però quei due desiderii sono per lo meno tanto reali e necessarii, quanto è reale e necessario il desiderio vittorioso. La Storia, quindi, è conoscenza della realtà, e della realtà quale sintesi di desiderii, cioè volizione: il dominio del puro possibile, che è anche puro impossibile, è riserbato all'Arte.

E l'esperienza conferma punto per punto queste deduzioni, che laboriosamente veniamo facendo. Per quanto strano ciò possa sembrare a prima giunta, l'artista è in tendenza tutti i personaggi che egli canta, tutti gli stati d'animo che rappresenta, tutti i movimenti spirituali che oggettiva. Se Shakespeare non fosse stato in tendenza e Prospero e Calibano, e Miranda e Ariele, e Fernando e Sebastiano, egli non avrebbe potuto scrivere la *Tempesta*. Ma non l'avrebbe

scritta neppure, se fosse stato realmente Prospero o Calibano, Miranda o Ariele, Fernando o Sebastiano. Egli *poteva* essere tutte queste creature, e perciò le cantò in versi d'immortale bellezza, ma le cantò appunto perchè poteva esserle e non le fu, e cioè, poi, *non poteva* esserle, tanto vero che fu Shakespeare. Egli fu ciò che non cantò: Shakespeare; cantò ciò che non fu e non poteva essere: i personaggi della *Tempesta* e di tutte le sue commedie, drammi e tragedie. E ciò che si dice di Shakespeare valga di tutti gli artisti, e massimi e minimi, i quali, quando sono davvero artisti, cantano quel che potevano essere e non furono, e cioè quel che non potevano essere, onde il mondo delle opere d'arte ci rappresenta tutto quel che l'universo non è stato, ma che aveva la possibilità (pura possibilità, e quindi impossibilità) di essere. E poichè, come di sopra s'è dimostrato, il puro possibile, e quindi il vero impossibile, è il sentimento, e cioè l'opera d'arte, tutto quello che il mondo poteva essere, ma poteva solamente, e quindi non fu, perchè non poteva, poi, davvero essere, ci è dato dal complesso delle opere d'arte. L'Arte, dunque, è conoscenza, ma del puro possibile-impossibile, quindi della realtà ineffettuale, dell'irrealtà: Storia, ma non dell'accaduto, sibbene del non accaduto; e tutto quel che non è accaduto è opera d'arte. La conoscenza ha conservato tutto, non ha perduto nulla: nè di quel che fu (Storia), nè di quel che non fu (Arte); poichè tutto quel che i capitani, gli uomini di stato, gl' industriali, i naviganti, i lavoratori non tradussero in dura e massiccia realtà effettuale, i poeti col canto, i dipintori coi colori, i musicisti coi suoni, gli attori coi gesti, lo conservarono nel seno dell'infinita ed individua realtà.

Ma perchè non esiste la sola realtà effettuale, ed invece, accanto e sopra ad essa, si delinea il fantastico mondo del sentimento? e se il possibile-impossibile non promuove in nulla l'effettiva realtà del cosmo, perchè nasce nel seno di questo e vi si eterna come opera d'arte? Il sorgere del sentimento nel grembo del mondo è un episodio della lotta incessante, che vi si combatte fra l'individuale e l'universale: che dico? è questa lotta medesima. La vita è l'assoluto individuale, e perchè tale appunto, diviene, scorre, fluisce, per adeguarsi all'essenza sua d'universale. Ma essa non è individuale e personale, se non in quanto ad ogni istante combatte con l'universale medesimo, e lo scaccia ed espelle dal suo seno, e con l'universale non in quanto si vuole incarnare nella distesa infinita dei tempi e degli spazii, tutta riempita e palpitante dell'attività reale e concreta, tutta vibrante del suo riso e del suo pianto, delle sue gioie e dei suoi dolori, ma in quanto vuole apparire in un'attività particolare, che lo assolva ed esaurisca per intero. E contro quest'attività, ch'è universale e impersonale, pur essendo *materialiter* singolare e individuale, la vita, ch'è l'individualità medesima, lotta per affermarsi e porsi nell'essere, e scacciare dal suo seno quella rivale contraddittoria; e quella, infatti, si dissolve in conoscenza, intuizione, espressione di se medesima, ed è, anzi, espressione, intuizione e conoscenza.

Ed a quelli che obbiettano che, se fondo dell'universo è la volontà, la conoscenza non potrà mai penetrarne il mistero, perchè « la volontà, diventata oggetto di conoscenza, cessa di essere attiva e si fa passiva; non è più un fare, diventa un avvenire, un

succedere », di guisa che « è conoscibile solo in quanto avvenimento e non più azione, fatto e non più fattore, risultato e non più impulso, essere e non più divenire; in somma in quanto raffreddatasi e irrigidita a pura oggettività » (1), è da rispondere che tanto poco la conoscenza dovrà arrestarsi dinanzi alla volontà, come dinanzi a barriera insormontabile ed inscandagliabile mistero, ch'essa stessa è, fin nell'essenza sua più profonda, attività e volontà, e solo, a differenza dell' attività e volontà reale e necessaria, volontà e attività irreale ed impossibile. In tal modo è gettato un ponte sull'abisso, che sembrava spalancarsi fra conoscenza e volontà, le quali, entrambe, ci si svelano come fiori della stessa pianta e gemina produzione dell'unica realtà, e meglio, forse, che per mezzo dell'Io assoluto del Fichte, o dell'Assoluta Identità dello Schelling, o dell'Idea assoluta dell'Hegel, sintesi di conoscere e volere, o dell' Inconsciente dell' Hartmann, o del rapporto circolare tra volontà e situazione di fatto del Croce, si elimina il dualismo dal cuore del mondo, ed in sua vece si pone la più rigida ed inflessibile unità.

L'Arte è, dunque, funzione vitalissima della realtà, e tra i poli costituiti da essa e dalla Vita, dalla Conoscenza e dall'Azione, si svolge l'alterno ritmo e l'armonica ondulazione dell'Universo. Certo, anche l'Arte è Vita, Azione e Realtà, chi vorrebbe negarlo? ma è

(1) Cfr. KARL VOSSLER, *Das System der Philosophie des Geistes*, nella *Deutsche Literaturzeitung*, del 18 giugno 1910, XXXI, 25. L'obbiezione del Vossler è, in ultima analisi, identica a quella sopra (pp. 55-9) esposta e confutata del Rémacle (e che a costui, del resto, è comune con tutto il Fenomenismo contemporaneo), della quale l'ulteriore svolgimento del nostro lavoro ci permette di meglio vedere l'infondatezza.

tutto ciò in un modo suo proprio. Anche le sue creature vivono e agiscono, ma di una vita, che, per quanto intensa e violenta, è pur sempre l'ombra, il sogno, il riflesso, il sospiro della vita reale: vita di ombra, di sogno, di riflesso, di sospiro, se si vuole, ma non perciò meno larva e fantasma della vita vissuta e concreta. E, nondimeno, gioverà fissare nella memoria ed eternare col canto quelle creature lievi del sogno, anche per rendere men grave a noi l'incessante vicenda, che senza tregua nè posa ci sospinge e travolge verso le buie regioni della dimenticanza.

POSTILLA.

Sarebbe superfluo avvertire che la teoria dell'arte e, per essa, della conoscenza in genere come sentimento, esposta nelle pagine precedenti, non ha nulla affatto di comune col sentimentalismo di Federico Enrico Iacobi o con l'intuizionismo di Enrico Bergson o con altre simili teorie. Ma non sarà, forse, superfluo rilevare che essa non contraddice punto alla critica magistrale ed esauriente, cui, nella sua *Filosofia della pratica* (pp. 15-22), Benedetto Croce sottopose l'esistenza del sentimento, conchiudendo con la negazione di questo come terza forma di attività spirituale, coordinata a quelle della conoscenza e della volontà: critica, alla quale, in un mio precedente studio (*Le Antinomie della Filosofia del diritto — Il diritto come volizione singola*, Estratto dal *Commento*, Roma, 1910, pp. 23-7), aderii pienamente, semplificandola in qualche punto e giovandomene per negare l' esistenza del così detto sentimento giuridico.

Il sentimento, di cui il Croce nega l'esistenza, è quella terza facoltà spirituale, che, tanto comunemente quanto stortamente, gli psicologi ammettono accanto a quelle del conoscere e del volere, e che ha come sue caratteristiche il piacere e il dolore, concepiti non come momenti del processo dialettico della volontà, ma come forme diverse ed opposte, eppur dissociabili, della passività spirituale. Di questo mostro informe e contraddittorio il Croce ha fatto giustizia sommaria, e non è questo il minore dei suoi meriti filosofici. Ma, col sentimento così concepito, quello

di cui ho fatto la teoria non ha niente a che vedere. Il sentimento, di cui parlo nel mio libro, è ment'altro che l'attività inattiva, ed inattiva e negativa perchè universale e impersonale, e però comunicabile e ripetibile all'infinito; quindi impossibile, e cioè negativamente necessaria, ossia lato negativo della Dialettica cosmica. Essa rampolla dal tronco comune dell'Attività e della Volontà in senso largo, e, pertanto, è anch'essa attività e non passività, valore e non disvalore; ma, in sè stessa considerata, non ha nulla a che fare col piacere e col dolore, che sono momenti dialettici dell'attività individuale, ossia della volontà in senso stretto. Risulta, quindi, evidente che il sentimento così concepito coincide *toto coelo* con la conoscenza, e restano in tal modo confermate e avvalorate la critica del Croce e l'applicazione da me fattane.

Perchè poi, ad indicare l'attività universale e impersonale, io abbia usato proprio la parola *sentimento*, già così polisensa e, mi sia permesso dirlo, già così screditata in filosofia, e non piuttosto qualche altra, magari di mia invenzione, si spiegherà, quando si pensi che, con il richiamo, che essa suggerisce, all'idea di volontà e di attività, era quella che meglio conveniva ai miei scopi, e che la latitudine di significato che presenta si prestava benissimo a che, fra i tanti, ne assumesse anche un altro, e precisamente il mio. Del resto, dopo i chiarimenti da me dati sul valore che attribuisco a quella parola, ogni pericolo di confusioni e d'equivoci mi sembra allontanato e rimosso.

INDICE.

Prezzo L. 3,00